Der

Deutsche Kirchenfreund.

Jahrgang V. Mai, 1852. Nro. 5.

Gallerie der bedeutendsten jetzt lebenden Universitäts-theologen Deutschlands.

(Fortsetzung.)

2. Halle.

Die Universität Halle, gestiftet a. 1694, ist zwar im Allgemeinen nicht so groß, wie die zu Berlin, hat aber in der Theologie wegen der Vereinigung mit der Wittenberger-Universität und ihren Stipendien eine größere Anzahl von Lehrern und Studenten. Sie war in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der Hauptsitz des Spener-Frankeschen Pietismus, von welchem bekanntlich auch die Väter der amerikanisch-lutherischen Kirche ausgingen; fiel dann aber seit Semler, dem Vater der deutschen Neologie, der übrigens selbst aus der pietistischen Schule herkam und in seiner „Privatfrömmigkeit" stets damit in einigem Zusammenhang blieb, dem Rationalismus anheim, der bis zum Jahre 1830 eine fast unbedingte Herrschaft daselbst ausübte. Der ehrwürdige Knapp war lange der einzige evangelische Lehrer daselbst, und obwohl er im Stillen durch seine Gelehrsamkeit und seine Frömmigkeit im Segen wirkte, so wurde er doch durch den Ruf von Gesenius und Wegscheider in den Hintergrund gedrängt, die bis gegen Ende ihres Lebens die theologische Jugend leiteten und, man kann wohl sagen, zum evangelischen Predigtamt systematisch unfähig machten. Daß der Erstere einen so mächtigen Einfluß gewann, ist bei seinen großen Verdiensten um die hebräische Grammatik und Lexikographie, so wie bei seiner bedeutenden Lehrgabe und seinem unterhaltenden Witz nicht zu verwundern. Daß aber Wegscheider, der gutmüthige, aber geistlose, trockene, langweilige Wegscheider einst Hunderte von staunenden Zuhörern um sich versammeln konnte, ist heut zu Tage kaum begreiflich; übrigens mußte er die schmerzliche Erfahrung durchmachen, seinen Ruhm noch selbst zu überleben und seine Zuhörerzahl auf ein halb Duzend herabsinken zu sehen.

Als Tholuck von Berlin aus, wir glauben a. 1827, an Knapps Stelle nach Halle berufen wurde, hatte er anfangs einen überaus schweren Stand und mußte um seines Glaubens willen allerlei Spott und Verfolgung ertragen. Wie sehr haben sich doch seither die Dinge verändert! Gesenius und Wegscheider sind nun mit den anderen Häuptern des vulgären Rationalismus, Röhr, Bretschneider und Paulus, sammt ihrer Theologie zu den Todten versammelt, und an ihrer Stelle herrscht nun wieder eine gläubige Offenbarungstheologie, welche noch vor wenigen Jahrzehnten als längst verschollener Aberglaube, oder als pietistische Schwärmerei und Heuchelei verachtet und verhöhnt wurde.

Die theologische Facultät von Halle besteht gegenwärtig aus sechs ordentlichen Professoren: Thilo, Tholuck, Müller, Hupfeld, Herzog und Moll, wozu dann noch die außerordentlichen Professoren: Dähne, Guericke, Franke und Schwarz hinzukommen. Niemeyer, der jüngere, der ebenfalls außerordentlicher Professor und Director der Halleschen Stiftungen war, ist, wenn wir nicht irren, kürzlich gestorben. Unter diesen Gelehrten üben Tholuck und Müller wohl den größten Einfluß auf die studirende Jugend aus und sind auch im Auslande durch ihre Schriften am meisten bekannt.

Dr. Tholuck's Name wird immer mit Achtung und Dankbarkeit als Einer der Ersten unter den würdigen Männern genannt werden, welche in unserem Jahrhundert die deutsche Theologie von den unfruchtbaren Sandsteppen des Rationalismus auf die frischen grünen Auen des evangelischen Glaubenslebens geführt und für die Wiederbelebung der Kirche im Vaterlande der Reformation kräftig die Bahn gebrochen haben. Er wurde als Jüngling im Anfange der zwanziger Jahre ungefähr gleichzeitig mit seinen Freunden Dr. Müller, Dr. Nothe und dem leider zu früh heimgegangenen Dr. Olshausen erweckt, und zwar, wie es scheint, unter dem Einfluß eines äußerst ehrwürdigen Gliedes der Brüdergemeinde in Berlin, des Baron von Kottwitz, dessen Leben lauter stilles, uneigennütziges Wohlthun, dessen Charakter eine seltene Vereinigung von Ernst und Liebe, von Würde und Demuth, von der feinsten Bildung und dem kindlichsten Glauben war. Wir haben selbst die Freude gehabt, diesen johanneischen Jünger Jesu in seinem hohen Greisenalter in den Jahren 1840 und '42 öfter zu sehen, und können nicht ohne dankbare Rührung und erbaulichen Eindruck an ihn zurückdenken. Eine solche Lauterkeit und Einfalt, eine so innige, reine und zarte Heilands- und Bruderliebe, ein solches Verklärtsein in das Bild Jesu Christi haben wir seitdem nirgends wieder gefunden. Er ist der ungenannte „Patriarch," von dem Tholuck in seiner schönen Jugendschrift: „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers" eine so geistvolle und erbauliche Schilderung entworfen hat. Dieses Werkchen, das ursprünglich gegen de Wette's

„Theodor, des Zweiflers Weihe," gerichtet war, schildert die gelehrten Irrgänge und die Bekehrung zweier Jünglinge, Julius und Guido, in einem Briefwechsel mit der frischen Begeisterung der ersten Liebe, und ist noch immer vortrefflich geeignet, auf die studirende Jugend einen äußerst heilsamen erweckenden Eindruck zu machen. Tholuck ist durch die ganze Erfahrung der pietistischen und herrnhutischen Frömmigkeit, durch jene lebendigen persönlichen Empfindungen der Sünde und der Gnade hindurchgegangen und hat dabei doch einen freien Geist, der ihn vor den Einseitigkeiten und krankhaften Extremen dieser Richtungen bewahrt, sowie eine vielseitige Bildung, vermöge welcher er ebenso lebhaft mit den mehr objectiven und kirchlichen Formen der Frömmigkeit sympathisiren kann. Von dieser Seite lernt man ihn am besten kennen aus seinen zahlreichen Predigten und aus seinen „Stunden christlicher Andacht," worin er der süßlichen, die Selbstgerechtigkeit nährenden Sentimentalität der Zschocke'schen „Stunden der Andacht" eine ächt evangelische Frömmigkeit gegenüberstellt.

Als Gelehrter zeichnet sich Tholuck durch den staunenswerthen Umfang seines Wissens aus, das er sich, von einer schnellen Fassungsgabe und einem seltenem Gedächtniß unterstützt, durch unermüdliches Studium bei Tag und bei Nacht, freilich auch zugleich auf Kosten seiner Gesundheit und beinahe seines Augenlichtes erworben hat. An Tiefe und Gründlichkeit in einzelnen Fächern sind ihm manche deutsche Theologen entschieden überlegen, keiner aber an Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der Kenntnisse. Seine Belesenheit erstreckt sich auch auf einen großen Theil der weltlichen Literatur, besonders der orientalischen und occidentalischen Poesie, und seine Sprachkenntniß umfaßt nicht nur die alten, sondern auch fast alle civilisirten neueren Sprachen, die er zum Theil mit großer Fertigkeit spricht. Fast in allen seinen Schriften überrascht er den Leser mit einer Masse der verschiedenartigsten und entlegensten Citate, die aber freilich mit dem behandelten Gegenstande selbst nicht immer in nothwendigem Zusammenhang stehen und bisweilen wie ein überflüssiger Prunk aussehen und gegen die Regel der alten Griechen anstoßen: Μηδὲν ἄγαν. Indeß interessant sind sie fast immer.

Mit dieser umfassenden Gelehrsamkeit verbindet er eine Fülle von Geist, der die todten Massen des Wissens belebt und den Leser, während er ihn belehrt, zugleich angenehm unterhält. In dieser Hinsicht hat er eine gewisse Verwandtschaft mit dem Kirchenhistoriker Hase. Ein zusammenhängendes, streng logisch gegliedertes System geht ihm eigentlich ab, was mit der ungemeinen Lebendigkeit und Beweglichkeit seines Geistes zusammenhängt; statt dessen aber ist er voll von tiefen Gedankenblitzen und geistreichen Winken, welche den Leser zu weiterer Forschung anregen. Nimmt man dazu seinen angenehmen, lebendigen und beredten Vortrag und seine väterliche, uneigennützige Liebe zur theologischen Jugend, so begreift man

den weitgreifenden Einfluß, welchen dieser ausgezeichnete akademische Lehrer auf seine Schüler geübt hat und noch immer übt.

Die größten und bleibendsten Verdienste hat sich Tholuck auf dem Gebiete der Neu-Testamentlichen Exegese erworben. Er war Einer der Ersten, welcher diesen Zweig der Theologie von der Herrschaft des Rationalismus befreit, auf die exegetischen Schätze der Reformationszeit aufmerksam gemacht und besonders die noch immer höchst werthvollen Commentare Calvin's auf's Neue herausgegeben und zu allgemeiner Anerkennung gebracht hat. Seine eigenen Commentare lassen den Leser zwar manchmal gerade bei den schwierigsten Stellen im Stiche und speisen ihn nach einem die Erwartung spannenden Ansatz zur Lösung plötzlich mit einigen geistreichen Bemerkungen oder brillianten Citaten ab; aber im Allgemeinen haben sie ohne Frage das Verständniß der betreffenden Bücher bedeutend gefördert und nehmen ihren Rang unter den trefflichsten Werken der neueren exegetischen Literatur. Wir haben von ihm eine Auslegung des Römerbriefs, deren erste Auflage eine frische und bahnbrechende, aber doch noch sehr mangelhafte und ziemlich oberflächliche Jugendarbeit war, deren vierte Auflage dagegen ganz umgearbeitet und viel genauer und gründlicher geworden ist, ferner einen besonders für angehende Studenten berechneten Commentar zum Evangelium Johannis und einen anderen mehr eingehenden zum Hebräerbrief. Sein gründlichstes und bleibendstes exegetisches Werk aber, das allein seinen Namen unsterblich machen würde, ist die Auslegung der Bergpredigt Jesu Christi, worin er sich zur Aufgabe macht, den Text wo möglich zu erschöpfen und von allen Seiten philologisch, historisch und dogmatisch zu beleuchten. Zur exegetischen Literatur im weiteren Sinne, nämlich zur Einleitung in's N. T. und zur Evangelienkritik gehört auch seine apologetische Schrift: „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte." Sie ist gegen das berüchtigte „Leben Jesu" von Strauß gerichtet, welches auf der ganz unbewiesenen und unwahren Voraussetzung von der Unächtheit der Evangelien beruht, und vertheidigt die Aechtheit dieser Quellen des Lebens Jesu mit großem Geist und Scharfsinn und mit einem glänzenden Aufwand der vielseitigsten Gelehrsamkeit. Dieses Werk gehört ohne Frage zu den siegreichsten Gegenschriften gegen Strauß.

Tholuck hat mehrere Jahre ein Journal, den „Literarischen Anzeiger," redigirt, welcher fast ausschließlich Recensionen neuer Werke gewidmet war, und ist nun Einer der Mitarbeiter an der „Deutschen Zeitschrift" von Berlin. Dort erschienen neulich seine Aufsätze über Inspiration, welche sehr interessant und lehrreich sind, aber zu keinen recht befriedigenden Resultaten kommen. Unter englischen Theologen besonders würden dieselben gar nicht für orthodox gelten können. Allerdings ist so viel zuzugeben, daß er vermöge der ungemeinen Beweglichkeit seines Geistes überhaupt etwas schwankend in seinen dogmatischen Ansichten ist und leicht von einer neuen Zeitidee

fortgerissen wird. Allein einmal berührt dieß nie den Kern des praktischen Christenthums, worin Tholuck so erfahrungsmäßig und fest gewurzelt ist, als Einer; sodann ist sein Beruf und seine Stärke eben auch nicht in dem Gebiete der speculativen Glaubenslehre, sondern anderwärts zu suchen, und endlich ist es überhaupt bornirt, einen deutschen Theologen des 19ten Jahrhunderts nach dem Maaßstab der englisch puritanischen Orthodoxie des 17ten Jahrh. zu messen. Uebrigens ist er von allen namhaften deutschen Theologen wohl mit englischer Sprache, Nationalität und Literatur am genauesten bekannt und am besten geeignet, durch persönlichen Umgang englische, schottische und amerikanische Studenten in deutsche Zustände einzuführen. Er spricht das Englische fast wie seine Muttersprache, war selbst mehrmals in England und hat dort ausgedehnte persönliche Verbindungen.

Bekanntlich ist Tholuck Einer der ausgezeichnetsten Kanzelredner Deutschlands: sein kränkliches, so zu sagen geisterhaftes Ansehen, seine tiefe Baßstimme, der ungewöhnliche Ernst und die Feierlichkeit des Vortrags, die frappanten rhetorischen Uebergänge und das periodisch wiederkehrende Wetterleuchten des Genies geben seinen geistlichen Vorträgen einen besonderen Nachdruck. Manche beschuldigen ihn des theatralischen Haschens nach Effect; wir haben aber seine Manier, so gut als F. W. Krummachers, dem man häufig denselben Vorwurf macht, immer für ungesuchte Originalität gehalten, obwohl es nicht rathsam wäre, dieselbe nachzumachen, da alle Copie in dergleichen Sachen mehr oder weniger zur Carricatur und Unnatur wird. Seine gedruckten Predigten sind zwar hauptsächlich für Studenten und ein höher gebildetes Publikum berechnet, können aber großentheils auch in weiteren Kreisen mit Nutzen gelesen werden.

Dr. Julius Müller, der Bruder des genialen in Griechenland verstorbenen classischen Alterthumsforschers, ungefähr gleichen Alters mit Tholuck (geb. 1798), war zuerst mehrere Jahre Prediger und wurde nach kürzerer akademischer Thätigkeit in Göttingen und Marburg a. 1839 nach Halle berufen. Seine Vorlesungen erstrecken sich auf das ganze Gebiet der systematischen und praktischen Theologie. Er hat noch nicht sehr viel veröffentlicht; was er aber geschrieben, ist mit der gewissenhaftesten Sorgfalt und Gründlichkeit durchgearbeitet und sichert ihm nach allgemeinem Urtheil einen Platz unter den größten Theologen des 19ten Jahrhunderts. Seine Stärke liegt in der Dogmatik und Moral. Er wird gewöhnlich zur Schleiermacherschen Schule gezählt, steht aber in einem sehr selbstständigen Verhältniß zu ihr und weicht in wesentlichen Grundanschauungen von Schleiermacher ab. Er ist ein Mann von tief christlichem Ernste und edler Würde und doch zugleich von großer Bescheidenheit, Milde und Liebenswürdigkeit des Charakters, von gründlich durchgebildetem Geist, feinem Geschmack und philosophischem Talent, ohne von irgend einem besonderen System abhängig zu sein, und schreibt zugleich einen vortrefflichen Styl, der be-

kanntlich bei deutschen Theologen in früheren Zeiten eine Seltenheit war und zum Theil noch ist.

Seine Hauptschrift, durch welche er sich zuerst allgemeiner bekannt gemacht hat, ist die „christliche Lehre von der Sünde" in 2 Bänden, wovon a. 1849 die dritte Auflage erschienen ist. Diese Monographie gehört ebensowohl der Glaubens-, als der Sittenlehre an und ist ohne Frage das gründlichste und gediegenste Werk, welches wir über diese Fundamentallehre des Christenthums besitzen, ohne welche es auch keine richtige Erkenntniß der Gnade und der Erlösung gibt. „Wer die Sünde versteht," sagt Novalis irgendwo ganz richtig, „der versteht auch die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt. Ohne dieses Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen und hat keinen Antheil an dieser zweiten höheren Schöpfung." Nur durch die Hölle der Selbsterkenntniß geht man ein zum Himmel der Gotteserkenntniß. Müller macht sich's zur Aufgabe, seinen Gegenstand wo möglich zu erschöpfen und bespricht daher nicht bloß die Lehre von der Sünde selbst, sondern alle damit verwandten Fragen von der Schuld, Zurechnung, Freiheit des Willens und ihrem Verhältniß zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit. Die Methode ist überwiegend speculativ dogmatisch, doch ist eine Masse von sorgfältig verarbeitetem exegetischem und geschichtlichem Stoff in die Darstellung verwoben, besonders werden überall die Principien der älteren und neueren philosophischen Systeme, so weit sie mit diesen Lehren direct oder indirect in Berührung kommen, mit eingehender Kritik beleuchtet. Der gewaltige Ernst des Gegenstandes theilt sich überall dem Buche mit, der Verfasser ist durchweg vom Gefühl der großen Schwierigkeit getragen und bleibt bei allem Respect vor den verschiedenen Versuchen zur Lösung doch der Mangelhaftigkeit unserer irdischen Erkenntniß und des unerforschlichen Hintergrundes der göttlichen Geheimnisse lebhaft eingedenk. Diese Demuth steht dem Theologen und Christen unendlich besser an, als jener wissenschaftliche Hochmuth, der so viele Schriften aus der Hegelschen Schule charakterisirt. Die Eintheilung des Müllerschen Werkes ist vielleicht nicht hinlänglich klar und einfach, die Resultate nicht immer befriedigend, manche Ansichten, z. B. über die transcendentale Freiheit und die Außerzeitlichkeit der freien Selbstentscheidung scheinen uns entschieden problematisch, wenigstens in der hier vorgetragenen Form; aber niemand wird das Buch, dessen Studium freilich sehr anhaltendes ernstes Denken erfordert, ohne die entschiedenste Hochachtung vor dem Geist und Charakter des Verfassers weglegen können. Es ist voll der ernstesten und eingehendsten Forschung, der geistvollsten Gedanken und feinsten Beobachtungen über die Abgründe und Irrgänge der Sünde und die Herrlichkeit der erlösenden Gnade.

Müller hat mit seinen intimen Freunden Neander und Nitzsch a. 1850 die „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben,"

begründet und ist jetzt wohl die leitende Seele dieses ausgezeichneten Journals. Seine Aufsätze, z. B. über die unsichtbare Kirche, über die Reform der preußischen Kirchen- und Gemeindeverfassung haben immer besonderes Gewicht. Auch auf dem deutschen Kirchentage hat er eine der einflußreichsten Stimmen. Von ihm ist wahrscheinlich mit der Zeit eine vollständige Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu erwarten.

Die übrigen ordentlichen Professoren der Halleschen theologischen Facultät sind zwar nicht so allgemein bekannt und von keiner so ausgeprägten dogmatischen Richtung, wie Tholuck und Müller, aber Männer von großer Gelehrsamkeit, besonders Thilo, der an ausgedehntem Quellenstudium in der Kirchen- und Dogmengeschichte vielleicht keinem Zeitgenossen nachsteht und in seinem codex apocryphus Novi Testamenti hinlängliche Proben von der sorgfältigsten antiquarischen Detailforschung, eindringendem Scharfsinn und classischer Latinität abgelegt hat, und Hupfeld, der Nachfolger des Gesenius, und ihm an Kenntniß der orientalischen Sprachen und des Alten Testaments nichts nachgebend, an gesundem theologischen und christlichen Sinn aber ihn weit übertreffend. Herzog, ein reformirter Schweizer, und früher Professor in Lausanne, ist der Verfasser einer sehr werthvollen Monographie über den Basler Reformator Oekolampadius. — Unter den außerordentlichen Professoren ist Guericke zwar als Lehrer wegen seines unangenehmen Vortrags sehr unpopulär, dagegen aber auswärts als Schriftsteller am meisten bekannt theils durch seine nützlichen Lehrbücher über Kirchengeschichte, Einleitung in's N. T. und Archäologie, theils durch seinen feurigen Eifer für lutherische Orthodoxie und gegen die Union, worin ihn auch der Umstand nicht wankend macht, daß er selbst an einer unirten Universität angestellt und besoldet ist.

3. Bonn.

Die Universität Bonn, gegründet a. 1818 und in einer der schönsten Rheingegenden gegenüber dem Drachenfels gelegen, hat eine katholische und evangelische Facultät der Theologie. Die letztere besteht aus den ordentlichen Professoren Bleek, Rothe, Dorner und Hasse und nimmt wohl, wenn man auf das gegenwärtige Lehrerpersonal sieht, den dritten Rang unter den preußischen Hochschulen ein, hat aber weit weniger Studenten, da die umwohnende Bevölkerung überwiegend römisch katholisch ist.

Dr. Bleek, ein Schüler Schleiermachers, begann seine akademische Laufbahn in Berlin, wurde aber bald nach Bonn berufen, wo er seit etwa 20 oder mehr Jahren als Lehrer der A. und N. Tlichen Exegese gewirkt hat. Hierin ist er denn auch ein Meister, wie wenige. An gründlicher und allseitiger Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur können unter den neueren Theologen wahrscheinlich bloß Winer in Leipzig und Fritzsche (der Verfasser der lateinischen Commentare über Matthäus, Marcus und

den Römerbrief,) mit ihm eine Vergleichung aushalten. Er ist aber fast ebenso gut bewandert in der orientalischen Philologie. Sein Hauptwerk, wodurch er seinem Namen Unsterblichkeit gesichert hat, ist sein ausführlicher Commentar über den Hebräerbrief, dessen drei Bände in einem Zeitraum von 12 Jahren (von a. 1828—'40) aufeinander folgten und auf jeder Seite die Spuren eines wahrhaft eisernen Fleißes an sich tragen. Wenn man drei Arten der Exegese unterscheiden kann, die grammatisch historische, die dogmatisch theologische und die praktisch anwendende: so gehört dieser Commentar allerdings überwiegend der ersten an, ist aber da auch so zu sagen erschöpfend und läßt in philologischer und kritischer Hinsicht nichts, in theologischer Hinsicht nur wenig zu wünschen übrig. Mit derselben gewissenhaften Genauigkeit, allseitigen Berücksichtigung seiner Vorgänger, eindringenden Schärfe und aufrichtigen Wahrheitsliebe, wie der Text selbst, werden im ersten Bande die einleitenden Materieen über die Grundsprache, die Leser, den Zweck und Inhalt, den Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung und das kanonische Ansehen des Hebräerbriefs behandelt. Zwar äußert sich der Einfluß der Schleiermacherschen Theologie unwillkührlich in der freien Kritik und in der Auslegung mancher dogmatisch wichtigen Stellen, besonders der A. Tlichen Citate und messianischen Weissagungen, wo Bleek mit der orthodoxen Auffassung nicht selten theils mit, theil ohne hinlänglichen Grund in Conflct geräth. Seine Zurückführung des Briefs auf Apollo, als den wahrscheinlichen Verfasser, erscheint mir schon darum als höchst problematisch, weil diese Ansicht gar keinen Grund in der altkirchlichen Tradition hat, welche uns bloß die Wahl zwischen Paulus, Lukas und Barnabas läßt, und erst von Luther vermuthungsweise hingeworfen wurde. Allein diese und ähnliche Ausstellungen dürfen uns nicht verblenden gegen die hohen und unschätzbaren Vorzüge eines Werkes, das zu den gründlichsten und durchgearbeitetsten Commentaren aller Zeiten gehört. Stuart von Andover hat in seiner Auslegung desselben Briefes mit Recht sehr ausgedehnten Gebrauch davon gemacht. De Wette sagt darüber (Exeget. Handbuch Bd. II. Th. 5. Vorrede S. VII): „In der That ist bei der vollständigen Durcharbeitung meine Bewunderung für dieses Werk, das gleich ausgezeichnet ist durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen unermüdlichen Fleiß, wie durch reine klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung, und das unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt, nur erhöht worden. Auch gab ich mich mit jener unbefangenen Wißbegierde, die ich mir stets zu bewahren suche, den Belehrungen des Verfassers hin, der mir vermöge vieljähriger gründlicher Studien auf diesem Gebiete als Meister erscheinen mußte; und ich saß zu seinen Füßen, wie er einst als Jüngling zu den meinen gesessen hatte.“ Uebrigens wird es nach dem Obigen kaum nöthig sein zu bemerken, daß dieser Commentar schon wegen seiner

Ausführlichkeit und seiner eingehenden philologischen und kritischen Forschungen bloß für Gelehrte vom Fach berechnet ist. Für Studenten und für das gewöhnliche Bedürfniß von Predigern ist der Commentar von Tholuck, von R. Stier und auch der neulich in der Fortsetzung des Olshausenschen Werkes von Ebrard erschienene weit besser geeignet.

Dr. Richard Rothe, ehemals Director des Wittenberger Prediger-Seminars, dann Professor und Seminar-Director in Heidelberg, seit 1849 in Bonn, ist außerhalb Deutschlands noch sehr wenig bekannt, und, so viel wir wenigstens wissen und aus dem völligen Mangel an öffentlicher Rücksichtnahme auf ihn zu schließen berechtigt sind, ist Dr. Nevin der einzige amerikanische Theologe, der seine Werke gründlich studirt hat. Allerdings sind auch die hochfliegende Speculation, so wie manche höchst eigenthümliche Ansichten Rothe's nicht geeignet, ihm viel Eingang unter englischen Lesern zu verschaffen. Wir selbst müssen gestehen, daß wir besonders von seiner Ansicht über das Verhältniß von Kirche und Staat toto coelo differiren. Dessen ungeachtet glauben wir ihm unter den speculativen Theologen der Gegenwart geradezu die erste Stelle anweisen zu müssen. Wer das bezweifelt, der lese einmal mit Aufmerksamkeit seine kürzlich erschienene „theologische Ethik" (3 Bände 1845—'48), und er wird, wenn er anders selbst ein speculatives Organ hat, staunen über die Tiefe, Kühnheit, Originalität und Frische der Forschung und über die architektonische Meisterhand, welche die einzelnen Bausteine der Sittenlehre zu einem prachtvollen gothischen Dom zusammenfügt. Seit Schleiermachers christlichem Glauben und seit Hegels Encyklopädie der Philosopie ist nach unserer Ueberzeugung kein Werk in deutscher eder irgend einer anderen Sprache erschienen, welches sich mit dem eben genannten in Bezug auf schöpferische Kraft und symmetrische Anlage und Durchführung messen könnte. Die Systeme der beiden größten wissenschaftlichen Genies des 19ten Jahrhunderts, Schleiermachers und Hegels, sind in Rothe's Geist, so zu sagen, zusammengeschmolzen und zwar nicht auf eine äußerliche, mechanische Weise, sondern so, daß aus dieser Verschmelzung ein ganz eigenthümliches, consequentes System, ein neuer Organismus hervorging. Denn er ist nichts weniger, als ein Eklektiker, der von allerlei Tischen Brosamen zusammenbettelt, sondern ein durchaus selbstständiger Denker, für den die verschiedenen Bildungselemente der Zeit nur fruchtbare Saamenkörner sind, welche sofort neue Blüthen und Früchte entfalten. Es geht bei ihm alles von Principien, von festen Grundanschauungen aus, und die einzelnen Theile des Systems fügen sich auf eine lebendige organische Weise zu einem harmonischen Ganzen zusammen. Dieser Originalität ist er sich selbst wohl bewußt, und zwar merkwürdiger Weise mit einem unbehaglichen Gefühl der Einsamkeit. „Wiewohl meine individuelle Neigung," sagt er, „immer dahin ging, mich mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung irgend einer

der bestehenden Schulen anzuschließen, so wollte mir doch dieß nie gelingen, und es ist mir statt dessen nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, von dem ich mir leider nicht verhehlen kann, daß es mir eigenthümlich zugehört. Dieses wissenschaftliche Einsiedlerleben drückt mich je länger desto schwerer, und so mache ich denn den Versuch, seine Schranken zu durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, den Tadel unbescheidener Zudringlichkeit auf mich zu laden." Wer in diesem naiven Geständniß affectirte Bescheidenheit sehen wollte, würde dem trefflichen Manne großes Unrecht thun. Rothe ist nach dem übereinstimmenden Urtheil aller, die ihn näher kennen, ein tief christlicher und wahrhaft demüthiger Mann, ein durchgebildeter sittlicher Charakter und eine liebenswürdige, anspruchlose Persönlichkeit. Es ist ihm daher auch ganz aus dem Herzen gesprochen, wenn er die Leser seiner Ethik in der Vorrede von vorneherein versichert:

„Es thut mir Noth, mich durch derartige Betrachtungen zu ermuthigen bei dem Gedanken an die vielfachen Mißverständnisse, denen mein Buch unvermeidlich ausgesetzt sein wird. Von allen diesen beunruhigt mich nur Eins ernstlich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigene Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wohl aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andere angebliche Erkenntniß, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen anderen festen Punkt, in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das nnantastbare Allerheiligste der Menschheit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewußtsein gekommen ist, und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesammtkreis der Objecte, die in unsere Augen fallen. Mit diesem Einen schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unübersehliche Consequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deßhalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfs. Möchte der Leser dieß meinem Buche abempfinden! Ich selbst weiß recht gut, daß es ein kaltes Buch ist; aber kann und darf denn eine streng wissenschaftliche Arbeit anders sein als kalt? Die Melodie zu diesen abstracten Begriffen klingt hell und voll in meiner Seele, und diese kalten Sätze rechnen durchaus auf Leser, die ein volles und warmes christliches Herz schon mitbringen, und hier nur das verständige Wort für ihr christliches Gefühl suchen."

Rothe will kein Philosoph oder Weltweiser sein, und allerdings ist die Speculation, die uns in diesem Werke geboten wird, im strengen Sinne

keine philosophische, d. h. von Selbst- und Weltbewußtsein ausgehende, sondern eine religiöse und theologische, die im Gottesbewußtsein ihren Ausgangspunkt nimmt und an der göttlichen Offenbarung einen bereits gegebenen objectiven Inhalt hat. Seine Ethik ist gewissermaaßen ein vollständiges System der Theosophie. Er bestimmt sie als die Wissenschaft des Sittlichen, faßt aber dieses im weitesten Sinne des Wortes, so daß es eigentlich das ganze Geistesleben des Menschen unter dem Gesichtspunkte einer Durchdringung der materiellen Natur durch die vernünftige Persönlichkeit, oder einer Aneignung jener an diese in sich begreift, und zwar nicht nur in seiner individuellen Gestalt, sondern auch in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen es sich bethätigt, also in der Ehe und Familie, in der Kunst und Wissenschaft. Er behandelt dann seine Disciplin unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre. In der Einleitung und im ersten Theil hat er es mit den principiellen Fragen und Grundanschauungen zu thun und führt den Leser durch die abstrusesten Regionen auf eine schwindelnde Höhe der Speculation, bis er im Geiste bei der vollständigen Verwirklichung der Idee der Sittlichkeit, bei der absoluten Herrschaft des Geistes über die Natur, d. h. am vollendeten Reiche Gottes auf der neuen Erde anlangt. Wer sich seinen Begriff der Sittenlehre etwa bloß aus Dr. Wayland's Moral Philosophy gebildet hat, dem wird bei Rothe's Buch Sehen und Hören vergehen, ehe er zehn Seiten gelesen hat. Uebrigens ist sich der bescheidene Rothe wohl bewußt, daß sich Wissenschaft und Leben keineswegs decken und daß die umfassendste und kühnste Speculation eben doch bloß relative Befriedigung gewähren kann. „Wehe mir," sagt er sehr schön, „wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer bleiben, als mein Begriff von ihnen!" In den beiden folgenden Theilen aber, besonders in der Pflichtenlehre, steigt er immer mehr in die bekannteren Regionen des concreten sittlichen Lebens herab und legt da zum Theil die erhabensten und herrlichsten Anschauungen über die verschiedenen Tugenden und Pflichten eines Christenmenschen dar, wie man sie in den meisten populären Lehrbüchern der Moral vergeblich sucht.

Ein anderes merkwürdiges Buch von Rothe können wir hier nicht unerwähnt lassen, mit welchem er zuerst vor das Publicum getreten ist und kein geringes Aufsehen machte, nämlich die „Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" (Bd. 1. 1837.). Das Buch selbst ist seinem Hauptinhalt nach eine Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirchenverfassung und hat deßhalb einen von der philosophischen Theorie des Verfassers ganz unabhängigen historischen Werth. Es gibt meines Wissens kein Werk, in welchem die allmählige Ausbildung der Idee der katholischen Kirche und der daraus erwachsenen Episkopalverfassung, die er bis in das Zeitalter des Johannes am Ende des ersten Jahrhunderts hinaufführt, mit größerer Gelehrsamkeit und durchdringenderem Scharfsinn entwickelt wäre. Wir

sind der Meinung, daß er manchen unbestimmten Traditionen zu viel Beweiskraft zuschreibt und daß ihn seine Combinationsgabe zu voreiligen Schlüssen verleitet; aber er hat den späteren apostolischen (johanneischen) Ursprung des Episkopats, als eines Substituts für den Apostolat, und die Nothwendigkeit desselben für die Erhaltung der Einheit der Kirche in jenen Zeiten der Verfolgung durch die scharfsinnigsten Combinationen so plausibel zu machen gewußt, daß künftig niemand mehr befriedigend über diese Frage schreiben kann, der nicht Rothe's Argumente zuvor in genaue Erwägung zieht und einer allseitigen Berücksichtigung würdigt. Englisch bischöfliche Theologen könnten aus diesem wissenschaftlichen Meisterwerke mehr Vortheil ziehen, wenn sie es verstünden, als aus den meisten ihrer eigenen Schriftsteller über denselben Gegenstand. Allein der Standpunkt und die Absicht Rothe's ist dabei freilich von der ihrigen ganz verschieden. Er will nicht die bischöfliche Verfassung an und für sich und für die Gegenwart vertheidigen, sondern bloß in ihrer naturgemäßen Entstehung aus den Bedürfnissen der mit dem Tode der Apostel so zu sagen verwaisten Kirche und in ihrer historischen Nothwendigkeit für die ersten Jahrhunderte nachweisen, und zwar im organischen Zusammenhang mit der ganzen altkatholischen Idee von der Kirche, so daß sein Buch allerdings für die Anglicaner eigentlich zu viel, und darum für sie im Grunde nichts beweist, da sie die Episkopalverfassung abstract von jenen Ideen losreißen, welche mit derselben historischen Nothwendigkeit später die Metropolitan-, Patriarchal- und Papalverfassung erzeugten und das ganze Regiment der Kirche immer mehr pyramidalisch zuspitzten.

Dieses Buch hat aber neben seiner historischen auch eine philosophische Seite, indem der Verfasser in einer langen Einleitung das Verhältniß von Kirche und Staat auseinandersetzt und zu dem auffallenden Resultat gelangt, daß die Kirche zuletzt sich in den Staat auflösen müsse! Diese Ansicht hat ihm von allen Seiten so scharfe Angriffe zugezogen, besonders auch von seinem Freunde Hengstenberg, ja selbst von der Hegelschen Schule, deren philosophische Voraussetzungen consequent auf ein ähnliches Resultat zu führen scheinen, daß er den im Manuscripte bereits vollendeten zweiten Band des Werkes zum großen Nachtheile der Wissenschaft gar nicht veröffentlichte und, wie es scheint, nie veröffentlichen wird. Allerdings ist er darin vielfach mißverstanden worden. Er geht von einem ganz idealen Begriff des Staates aus, der noch nirgends verwirklicht ist; er versteht darunter einen völlig christianisirten Völkerbund, eine die ganze Menschheit umfassende Gottesfamilie. Auch denkt er natürlich nicht von ferne an einen Untergang des Christenthums, sondern umgekehrt an einen völligen Triumph desselben über die Welt. Seine Meinung ist, daß die christliche Religion das ganze sittliche Leben der Menschheit so durchdringen, in allen natürlichen Verhältnissen des socialen Daseins sich so einbürgern

wird, daß zuletzt kein Raum mehr für eine specifisch religiöse Gemeinschaft, d. h. für eine Kirche sein, sondern daß sie in die Form des Staates, d. h. eines Königreichs, einer alle Nationen umfassenden Theokratie übergehen werde. Wir glauben selbst, daß im vollendeten Reiche Gottes kein Raum mehr ist für Kirche und Staat, statt aber mit Rothe zu sagen, daß die Kirche in den idealen Gottesstaat aufgehen werde, würden wir gerade umgekehrt behaupten, daß der Staat aufhören und in die ideale Kirche sich auflösen oder besser verklären werde.

Der tiefere Grund des Irrthums Rothe's ist in seiner Ethik, nämlich in seiner Auffassung des Verhältnisses des Sittlichen zum Religiösen zu suchen, wonach sich bei ihm zuletzt der ganze Inhalt der Religion, mithin auch der Kirche in die Sittlichkeit, und eben deßhalb in den Staat auflöst. Die nähere Beleuchtung dieser Differenz würde uns hier zu weit führen, auch halten wir uns für unfähig, mit einem so genialen Denker auf speculativem Boden eine Lanze brechen zu können. Die Sache läßt sich aber auch vom historischen und praktischen Gesichtspunkte betrachten, und da berührt sich jene Theorie sehr nahe mit der wichtigen Kirchenfrage, welche immer mehr die Aufmerksamkeit aller tieferen Geister der Zeit auf sich zieht.

Es läßt sich nämlich zunächst nicht läugnen, daß die Idee und das Institut der Kirche als ein sichtbarer, alle Lebenszweige umfassender Organismus mit der Reformation einen gewaltigen Stoß erhalten hat. Die Geschichte des Protestantismus ist auf den ersten Anblick eine immer weiter gehende Zerstückelung und Auflösung der Kirche in eine unbestimmte Menge von Landes- und Staatskirchen, Donominationen und Secten. Die älteren protestantischen Theologen suchten zwar aus den Trümmern des römischen Katholicismus die Idee der Kirche zu retten und sie mit dem veränderten Zustande der Dinge, mit der factischen Spaltung des Leibes Jesu Christi so zu versöhnen, daß sie zwischen einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche unterschieden und alle jene herrlichen Prädicate der Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität, Heiligkeit, Unfehlbarkeit und Unzerstörbarkeit, welche der Katholicismus ohne Weiteres seinem sichtbaren Organismus zuschreibt, bloß der unsichtbaren Kirche vindicirten. An diese wird dann gewöhnlich bei dem bekannten Artikel im apostolischen Symbolum gedacht, welches sich in alle orthodox protestantischen Kirchen vererbt hat und ihren Zusammenhang mit dem katholischen Alterthum vermittelt. Es fragt sich aber hier sogleich, ob diese Prädicate sich auf die Dauer überhaupt halten lassen, wenn sie auf die Sphäre abstracter Innerlichkeit beschränkt werden, wenn sie nicht zugleich die Kraft und den Trieb besitzen, sich äußerlich zu manifestiren und in die sichtbare Wirklichkeit zu treten. In der That hat ein großer Theil des Protestantismus, besonders hier in Amerika, jene urchristliche Idee der Kirche, selbst in der altprotestantischen Fassung, factisch bereits aufgegeben, und der ganze Puritanismus kümmert sich, wo er consequent ist, blutwenig um das apo-

stolische Symbolum, ja findet in ihm schon die gefährlichen Keime der Grundhäresieen des Romanismus, besonders in dem Artikel von der Höllenfahrt und von der heiligen katholischen Kirche. Ist aber mit dem Aufgeben der Idee der Kirche und mit dem Losreißen von allem Zusammenhang mit dem christlichen Alterthum nicht die Gefahr gegeben, zuletzt das Christenthum selbst zu verlieren oder es wenigstens in pure Subjectivität aufzulösen und dem willkührlichen Belieben des Privaturtheils anheimzustellen? Haben nicht factisch manche unserer protestantischen Secten aufgehört, wenn auch ohne sich dessen klar bewußt zu sein, das Christenthum als eine außer und über ihnen stehende historische Macht anzusehen, unter welche sie sich in Demuth und Glauben beugen sollten, und schneiden sie sich dasselbe nicht vielmehr nach ihrem Gutdünken so zurecht, wie es gerade für ihre selbstischen Zwecke paßt? Ist ein Evangelium ohne Kirche und gegen die Kirche, wie wir es heut zu Tage nicht selten mit großem Eifer verkündigen hören, wirklich das Evangelium Christi und der Apostel und hat ein solches unkirchliches und antikirchliches und zugleich alles mystischen Gehaltes entleertes, dem natürlichen common sense so viel als möglich angepaßtes Evangelium die Verheißung und die Kraft, die Welt zu überwinden und das Millennium herbeizuführen? Ist das Christenthum nicht Leib ebenso gut, wie Geist, Fortsetzung der menschlichen ebenso gut, wie der göttlichen Natur ihres Stifters und Hauptes, und heißt nicht die Kirche im N. T. der Leib Jesu Christi, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt? Können wir den Geist Jesu Christi behalten, wenn wir systematisch darauf ausgehen, seinen Leib zu zerreißen und zu zerstören? Oder ist dieß vielmehr nicht der sichere Weg, zuletzt den ganzen Christus zu verlieren? Dieß sind Fragen, welche des allerernstesten Nachdenkens protestantischer Prediger und Theologen würdig sind, und welche den Artikeln von Dr. Nevin im Mercersburg Review ein so tiefes praktisches Interesse geben. Denn eben die Kirchenfrage im weitesten Umfang des Wortes ist es, welche diesen ernsten Mann mehr, als irgend einen amerikanischen Theologen beschäftigt und die ganze Intensität seines Geistes und Gemüthes in Anspruch nimmt.

Nach Rothe nun ist diese graduelle Auflösung der Kirche, als einer specifisch religiösen Gemeinschaft, ein Fortschritt in dem Naturalisationsproceß des Christenthums, das zuletzt die Form des Staates, d. h. der natürlich sittlichen Gemeinschaft, annehmen wird. Allein sind die Staaten denn seit der Reformation christlicher geworden? Sind die gegenwärtigen Fürsten etwa frömmer, als ein Friedrich der Weise, Johann der Beständige, Philipp von Hessen, Friedrich III, Casimir, Edward VI und Elisabeth im 16ten Jahrhundert? Oder lassen sich die radicalen Regierungen von Zürich und Genf mit den Magistraten derselben Städte zur Zeit Zwinglis und Calvins in Bezug auf Eifer für Sittlichkeit und Religion vergleichen? Die neuere Zeit, zumal seit der ersten französischen Revolution zeigt uns gerade im

Gegentheil ein Streben des Staates und seiner Vertreter, sich nicht nur von der Bevormundung der Kirche, sondern des Christenthums selbst zu emancipiren. In den Vereinigten Staaten stehen beide Mächte bekanntlich ganz von einander getrennt, und unsere politische Constitution hat wenigstens dem Buchstaben nach mit dem Christenthum gar nichts zu thun. Hier ist daher der allerungünstigste Boden für die Rothesche Theorie und schlechterdings keine Aussicht zur Verwirklichung der Idee eines theokratischen, durch und durch christlichen Staates. Die alte puritanische Colonie in Massachusetts, wo Kirche und Staat bis gegen Ende des 18ten Jahrh. auf's engste verbunden und die politischen Privilegien von der Erfüllung religiöser Pflichten abhängig waren, würde jener Ansicht weit mehr entsprechen, und man müßte demnach die seit der Revolution vorgegangene Trennung beider Mächte als einen gewaltigen Rückschritt in der Geschichte beklagen. Allein für viele europäische Gelehrte scheint das bereits welt- und kirchenhistorische Factum von Nordamerika gar nicht zu existiren, sonst würden ihre Speculationen einer vielfachen Modification unterliegen. *) Uebrigens zeigt sich seit 20 Jahren auch in England und Schottland eine ähnliche Tendenz, das Band, welches den Protestantismus bisher an den Staat geknüpft und ihn diesem zum Theil sclavisch unterworfen hat, immer mehr zu lockern, und mit dem Ausbruch der Revolutien a. 1848 schien ja selbst der deutschen Kirche eine völlige Trennung von der politischen Macht bevorzustehen. †) Wenn neuerdings wieder eine Reaction eingetreten ist und die Staaten in engerem Anschluß an die Kirche Schutz und Hülfe suchen, so geschieht dieß offenbar aus dem Motiv der Selbsterhaltung, und es wäre traurig genug, wenn die Kirche auf die Gunst der Potentaten sich verließe und Fleisch zu ihrem Arm machte. Ein neuer Revolutionssturm könnte diese Hoffnungen in kurzer Zeit in lau-

---

*) Aus einem ganz anderen Grunde, als für Rothe, ist Nordamerika auch für den Spanier Balmez in seinem sehr ausgezeichneten, aber ganz parteiischen Werke über moderne Civilisation ein unbeschriebenes Blatt und gehört, wie es scheint, noch gar nicht zu den civilisirten Ländern, sondern wahrscheinlich zur antediluvianischen Mammuthsperiode. Freilich würde gerade hinsichtlich der Civilisation eine Vergleichung zwischen den Vereinigten Staaten und dem spanischen Amerika sehr zum Nachtheil des Katholicismus ausfallen. Die Geschichte der Vereinigten Staaten ist allerdings für viele Dogmatiker und Politiker ein sehr unangenehmes Factum, aber dessen ungeachtet ein Factum, und Facta sind bekanntlich eigensinnig.

†) Merle d'Aubigné in seinem interessanten Buche über die schottische Kirche, übersetzt von Fiebig 1851, S. 115 meint sogar, was wir jedoch nicht zugeben können, daß „die Emancipation der Kirche vom Staat und die Emancipation des Staats von der Kirche die größten Entwicklungen sind, denen unsere menschlichen Verhältnisse in diesem Jahrhundert entgegengehen; dieß ist die große Krisis, durch welche wir in die neue Zeit eintreten."

ter Dunst auflösen. Der Staat und die Politik haben immer zunächst die materiellen und weltlichen Interessen im Auge und befördern Religion und Kirche bloß, soweit sie denselben dienstbar sind und nicht nach unbedingter Herrschaft streben.

Staat und Politik gehören überhaupt eigentlich mehr zum Reiche des Vaters. Dieses muß zwar das Reich des Sohnes vorbereiten und ihm behülflich sein, denn „der Vater zieht zum Sohne;" aber das Heil selbst kommt vom Reiche des Sohnes und des heil. Geistes. Da wir uns nun kein gesundes Christenthum denken können ohne Verbindung mit der von Christus gestifteten Kirche, und da uns der Rothesche Versuch, das Christenthum ohne Kirche und auf ihre Kosten zu retten, weder durch philosophische Gründe, noch durch unbefangene Geschichtsbetrachtung begünstigt scheint: so werden wir zu der Alternative hingedrängt, entweder zum Katholicismus zurückzukehren, oder an eine Wiederbelebung der Idee und des Instituts der Kirche im Protestantismus, also an eine kirchliche Reformation des letzteren zu glauben. Das Erste scheint uns unmöglich, weil das Rad der Geschichte nun einmal nicht rückwärts gedreht werden kann. Der Protestantismus ist ein viel zu grandioses Factum, um vom römischen Papste wieder verschlungen werden zu können, und wenn er es versuchte, so würde es ihm sicherlich den Magen verderben und zum Erbrechen reizen. Damit wollen wir übrigens keineswegs läugnen, daß der Katholicismus noch immer eine große Mission selbst für den Protestantismus hat, und daß seine neuliche Wiederbelebung und Zunahme von der größten Wichtigkeit und des ernstesten Nachdenkens werth ist. Mithin bleibt uns nur das zweite Glied der Alternative übrig, nämlich die Hoffnung auf eine kirchliche Regeneration des Protestantismus und auf ein Zeitalter des evangelischen Katholicismus, worin die Gegensätze der Kirchengeschichte sich endlich zu höherer Einheit auflösen und objectives und subjectives Christenthum sich auf's innigste miteinander versöhnen werden. In der That zeigt uns auch die neueste Zeit überall wieder ein Ringen und Streben nach neuem kirchlich christlichem Leben, in sehr verschiedenen Formen, bei den Einen, besonders bei den Altlutheranern ein Zurückgehen auf die Reformationszeit und die symbolischen Bücher, bei den Anderen auf die apostolische Urzeit, bei den Dritten, wie bei den Puseyiten, eine entschieden ramanisirende Tendenz, bei den Vierten ein durch Wiederbelebung des Alten bedingter Fortschritt nach einem noch unbekannten Neuen, ꝛc. Ueber die Confusion und die vielen krankhaften Beimischungen darf man sich nicht wundern, denn sie gehören zum Charakter einer kritischen Uebergangs- und Vorbereitungsperiode, in welcher wir uns offenbar befinden. Alle diese kirchlichen Bewegungen sprechen gegen Rothe's Theorie. Die Kirche kann also nicht untergehen, sondern wird sich phönixartig aus ihrer scheinbaren Zertrümmerung mit höherer Schönheit, Kraft und Herrlichkeit erheben und die Welt zu Christo bekehren. Für ihren endlichen

Triumph bürgt mehr als alle menschlichen Argumente die ausdrückliche Verheißung des Herrn, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden, d. h. daß sie schlechthin unzerstörbar ist. *)

Dr. Dorner ein Württemberger, der seine akademische Laufbahn in Tübingen, als Nachfolger Steudels, begann, dann einen Ruf nach Kiel, später nach Königsberg und zuletzt nach Bonn erhielt, ist ebenfalls ein speculativer Theologe und zugleich ein höchst ausgezeichneter Dogmenhistoriker. An gründlicher philosophischer Bildung und selbstständigem dogmatischem Talent steht er keinem seiner Zeitgenossen nach. Auch er hat besonders die Hegelsche Philosophie und die Schleiermacherische Theologie vollständig in seinem Geiste verarbeitet. Seine dialektische Methode und seine Geschichtsbetrachtung schließen sich überwiegend an die erstere an, er hat aber den Pantheismus Hegels überwunden und steht ganz auf kirchlich christlichem Grund und Boden. Sein bedeutendstes Werk ist die Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, worin er dieses wichtige Dogma, das den Mittelpunkt des ganzen christlichen Lehrgebäudes bildet, vom N. T. bis auf die neuste Zeit herab verfolgt mit einer Gelehrsamkeit und einem Scharfsinn, die ihres Gleichen suchen. Auch die Darstellung ist sehr gewandt und würdevoll, obwohl nicht immer einfach und natürlich genug. Es ist dasselbe besonders in der neuen noch nicht vollendeten Umarbeitung ohne Frage eine der werthvollsten und gediegendsten dogmengeschichtlichen Monographien, welche die theologische Literatur aufzuweisen hat, und die siegreichste Widerlegung der Baurschen Forschungen auf demselben Gebiet. Von dem Verfasser, der noch in der besten Blüthe des Mannesalters steht, lassen sich wohl noch manche wichtige Beiträge zum Neubau der evangelischen Theologie und Kirche erwarten. Dorner nimmt auch einen sehr lebhaften und hervorragenden Antheil an dem deutschen Kirchentag und den dort behandelten praktischen Fragen der deutschen Christenheit.

Dr. Hasse, (nicht zu verwechseln mit dem Kirchenhistoriker Hase von Jena,) ursprüglich ein Anhänger der rechten oder positiven Seite der Hegelschen Schule, hat sich durch eine vortreffliche Monographie über Anselm von Canterbury bekannt gemacht, die aber leider noch nicht beendigt ist. Der erste Band, welcher das Leben des großen Scholastikers enthält, ist ein wahres Meisterstück objectiver, klarer und eleganter biographischer

*) Dieß ist offenbar der Sinn der bekannten Stelle Matth. 16. Rothe's Erklärung derselben, der hier ἐκκλησία von βασιλεία θεοῦ unterscheiden und die Verheißung bloß auf die Zeit des irdischen Kampfes beschränken will, grenzt an Sophisterei und hat die ganze exegetische Tradition gegen sich. Nach seiner Ansicht würde man vom Herrn die Erklärung erwarten müssen, daß die von ihm auf einen Felsen gegründete Kirche immer mehr untergehen werde, um dem Reiche Gottes oder dem idealen Weltstaate Platz zu machen.

Darstellung. Der zweite Band wird den Lehrbegriff Anselms entwickeln und wahrscheinlich manchen neuen Aufschluß über die Anfänge der mittelalterlichen Scholastik und Mystik geben.

4. Die übrigen preußischen Universitäten.

Wir haben uns so lange bei Berlin, Halle und Bonn aufgehalten, daß wir die übrigen preußischen Universitäten, mit welchen wir ohnedieß nicht aus persönlicher Anschauung bekannt sind, bloß flüchtig berühren können, um Raum für die Schilderung der Theologen an den Lehranstalten der anderen deutschen Staaten zu gewinnen. Zu Königsberg, der zweiten Hauptstadt von Preußen, wo seit 1544 eine Hochschule besteht, lehren Gebser, Sieffert, Sommer, Erbkam (der Verfasser einer sehr werthvollen kirchenhistorischen Monographie über die Secten der Reformationszeit,) und Jacobi (ein Schüler Neanders und Herausgeber eines noch nicht vollendeten Compendiums über Kirchengeschichte); zu Greifswald in der Provinz Pommern (gegründet a. 1456) Kosegarten, Vogt, Schirmer, Semisch (Verfasser der gründlichen Monographie über Justin den Märtyrer.) Die Universität von Breslau in Schlesien (seit 1702) war früher ein Hauptsitz des vulgären Rationalismus, den dort besonders Schulz vertrat, und neuerdings des damit eng verwandten Rongeschen Deutschkatholicismus. Neben Schulz wirken dort aber jetzt auch entschieden evangelische Männer, wie Hahn und Oehler. Huschke, das Haupt der Altlutheraner in Schlesien, gehört nicht zur theologischen, sondern zur juridischen Facultät.

(Fortsetzung folgt.)

Reale Gegenwart, oder nicht?

(Mit Rücksicht auf einen Artikel im Evangelical Review, 1851 N. IX.)

(Fortsetzung.)

Sehr befremdend ist S. 47 die Deutung von δαιμόνια durch Halbgötter und Heroen. Es stößt dieß an 1.) gegen die S. 38 gegebene Regel, daß man den Schriftsteller nicht mit sich selbst in Widerspruch bringen dürfe. Nun spricht aber Paulus 1 Tim. 4, 2. ausdrücklich von δαίμονες als verführerischen Geistern, die als πνευματικὰ τῆς πονηρίας Eph. 6, 12, in verschiedenen Stufen dem Satan, als Herrscher, den er in seinen Briefen neunmal nennt, untergeordnet seien Eph. 2, 2. Ueberdieß spricht der Apostel Röm. 1, 25. von der Menschenvergötterung und dem Heroenkult in ganz anderer Weise. 2.) Gegen S. 32. 2, daß man nichts gegen den Sinn der übrigen Schrift annehmen soll. Nun aber sind Lev. 17, 7. Deut. 32, 7. selbst im Ausdruck parallel, und weisen auf höhere böse Geister hin. Das N. T. aber verwechselt den Ausdruck δαίμονες und δαιμόνια häufig mit πνεύματα ἀκάθαρτα und πονηρά. 3.) Gegen S. 35. 3., daß man die Archäologie vergleichen müsse. Diese aber sagt uns, daß nicht der Heroendienst in Korinth der herrschende war, sondern der der Afrodite, worauf auch 1 Kor. 10, 8. zu deuten scheint. 4.) Die Griechen brauchten δαιμόνια immer im guten Sinn (s. Act. 17, 18.) Dieß wäre aber dem Zweck des Apostels ganz entgegen.

Ueberhaupt aber ist die ganze Deutung der Stelle 1 Kor. 10, 16. verfehlt. Dem Wort κοινωνία wird nämlich S. 46 die Bedeutung: geistige Gemeinschaft unterlegt, und diese selbst wieder S. 59 durch Erinnerung an den Leib und das Blut Christi und Betrachtung des Leibs und Bluts Christi (recollection of and reflexion on the Saviour's body and blood) erklärt, und zwar für eine Erinnerung und Betrachtung mittelst der symbolischen Gegenwart der menschlichen Natur in den Elementen (S. 63) d. h. kurz gesagt, κοινωνία ist das Denken an und über den getödteten Leib Christi aus Anlaß von Brot und Wein. Als Beweis dafür wird dann eine Reihe von Stellen angeführt, in welchen κοινωνία in diesem Sinn vorkommen soll. Die Stellen sind in der Ordnung der Konkordanz gegeben, was sonst bei exegetischen Untersuchungen nicht der Fall ist, und der Leser hat sich nun erst selbst die Mühe zu nehmen, sie zu ordnen.

Zuerst ist Eph. 3, 4. zu streichen, weil κοινωνία dort eine längst allgemein verworfene Lesart ist. In den anderen Stellen hat κοινωνία 1.) die active Bedeutung: Mittheilung Röm. 15, 36. 2 Kor. 9, 13. Diese paßt wegen des folgenden κοινωνοί nicht hieher. 2.) Die intransitive a) Theilnahme 1 Kor. 1, 9. an Christo und seinen Wohlthaten, Phil. 3, 10. an den Leiden Christi (in dem Sinn wie Kol. 1, 14.) 2 Kor. 13, 10. an den Gaben des heil. Geistes; b) per Met. antec. pro cons. die Genossen- oder Gemeinschaft, welche aus der Theilnahme an Etwas zwischen den Theilnehmern entsteht, Gal. 2, 9. Gemeinschaft zur Förderung des Evangeliums, Philem. V. 6. die Gemeinschaft deines Glaubens sc. mit dem unsern d. h. das Glaubensband zwischen dir und uns soll sich aus Anlaß (Winer p. 563, c.) der Erkenntniß alles Guten in uns wirksam erweisen für Christum, d. h. zur Förderung der Sache Christi; *) c) Gemeinschaft überhaupt, welche ein gegenseitiges Wirken einschließt, 1 Joh. 1, 3. daß ihr in den reichen und gegenseitigen Verband mit uns tretet, und zwar ist es der Verband zwischen uns und dem Vater und Sohn V. 7. Wenn wir im Licht wandeln, so stehen wir zunächst im Verband (mit Gott und Christo durch die Erleuchtung und Heiligung, ebendamit aber auch) mit einander, weil die Gnade Gottes uns zum Wandel im Licht und zur Bruderliebe treibt. So liegt an allen Stellen kein bloßes Gedankending, sondern etwas Höchstreales dem Wort κοινωνία zu Grund. Dieß ließe sich nun allerdings zur Noth auch unter dem ganz allgemeinen und vagen Ausdruck: „geistige Gemeinschaft" — und solche Unbestimmtheiten liebt namentlich der Rationalismus — befassen, allein da der Ausdruck wörtlich durch: denken an und über Leib und Blut Christi erklärt wird, so wird dieß rein unmöglich, und alle diese Stellen sprechen entschieden gegen jene Erklärung. Ueberhaupt aber war der Apostel nicht so arm an Redewendungen, daß er diesen Gedanken nicht hätte deutlicher, etwa durch μνημονεύειν, wie 2 Tim. 2, 8., oder ἀναμιμνήσκειν 1, 6. ausdrücken können. Noch stärker aber spricht gegen die Erklärung, daß sie keinen Sinn gibt. Man läßt den Apostel dabei etwa so sprechen: Ihr kennt die tiefe Bedeutung des Abendmahls und könnt daher meine Folgerung wohl beurtheilen und schätzen. Bei Brot und Wein denken wir an und über den getödteten Leib Jesu, **weil** wir ja durch Ein Brot in Eine Gemeinschaft verbunden werden. (Was wäre-

*) Die Schwierigkeit der Stelle hat auch Calvin erkannt. Wenn er aber κοινωνία transitiv faßt: die Mittheilung d. h. Aeußerung, Thätigkeit des Glaubens zeige sich wirksam in allem Guten, das aus Christo in uns ist, so gibt er dem Wort eine fremde Bedeutung und ist genöthigt, εἰς st. ἐν zu nehmen, beides gegen den Sprachgebrauch. κοινωνία τῆς πίστεως steht eigentlich st. κοινὴ πίστις, allein das Präd. κοινή sollte stark hervorgehoben werden. Der Sinn ist: Ich flehe, daß der mit dem unsrigen gleiche Gehalt deines Glaubens sich zur Ehre Christi erprobe an denen, in welchen du etwas Gutes aus Christo findest, wie Onesimus. So enthält der Satz auf die feinste Weise schon die Bitte in sich.

das für ein Schluß? wie ließe sich V. 16. auf irgend eine auch nur erträgliche Weise mit V. 17. als Grund (ὅτι) in Verbindung bringen?*) Auf ähnliche Weise erinnert sich Israel an den Altar und an Gott bei den Opfermahlen. Wird nun nicht auch bei den Heiden und ihren Opfern Etwas der Art Statt finden? Gewiß, denn obgleich ihre Götzen nichts sind, so ist doch ihr Götzendienst ein Dienst der Heroen, ihr sollt aber nicht an die Heroen denken. Ihr könnt nicht zugleich am Tische des Herrn und dem der griech. Heroen Theil nehmen, oder wollt ihr den Herrn zum Zorn gegen euch reizen? Oder faßen wir's kürzer, so würde der Apostel, um die Korinthier vor den Götzenmahlen zu warnen, sie auf die Unverträglichkeit derselben mit der Feier des Abendmahls verweisen; denn das Abendmahl erinnere an Christum, die Götzenmahle *sollten* sie eigentlich an die Heroen erinnern, für welche sie bestimmt seien. Damit aber reizen sie den Herrn zum Eifer über sich. Es läßt sich nicht absehen, wie ein solcher Grund des Apostels würdig und für die Korinthier bindend gewesen wäre. Ist die Erklärung aber schon dem nächsten Zusammenhang entgegen, so noch mehr dem ganzen Abschnitt von c. 8, 1 — 11, 1. Daß in demselben ein genauer Fortschritt des Gedankengangs sei, erhellt aus der Uebereinstimmung von 8, 13. mit 10, 34. 11, 1. Eher, sagt der Ap. 8, 13. wolle er kein Fleisch essen, als dem Bruder irgend ein Aergerniß geben. Dieß sei keine Uebertreibung, er habe ja wirklich bereits eine solche Verläugnung bewiesen, denn er habe der ehelichen Verbindung und jeder Belohnung für sein Predigtamt entsagt, ob er gleich durch Gesetz und menschliche Ordnung und Sitte dazu berechtigt gewesen wäre 9, 1—15. Aber dieses Verzichten auf Lohn sei — namentlich den falschen Aposteln gegenüber 2 Kor. 11, 7. — sein Ruhm, denn es beweise, daß er sein Amt mit Freuden — ohne Nebenabsichten thue, ja weil Jedermann offenbar gewesen, daß er keinen Vortheil, sondern nur die Verbreitung des Evangeliums suche, habe er sich ohne Schaden für die Sache auch den Schwachen anbequemen und ihrer Befangenheit Vieles zugeben können. Sein einziger Ruhm und Lohn sei, Viele zu gewinnen und mit ihnen an der Seligkeit des Evangeliums Theil zu nehmen 16—23. Um zu diesem Ziel zu gelangen, werde gleiche Anstrengung, wie von den Kämpfern in den Isthmischen, den Korinthern wohl-

---

*) Auch de Wette, welcher κοινωνία τοῦ αἵμ. κ. σώματος von einer nicht materiellen Theilnahme am Leib und Blut Christi erklärt und in V. 17. den Grund dafür findet, der aus der Wirkung des Genusses als eines gemeinschaftlichen hervorgehe, muß dem Apostel den Schluß unterschieben: der Genuß von Brot und Wein bringt uns in die Gemeinschaft der Gemeinde Christi, die Gemeinde ist der Leib Christi, aber der Leib Christi ist auch sein wirklicher Leib und sein Blut, also bringt uns Brot und Wein in Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi. — Und eine solche quaternio terminorum soll damit entschuldigt werden, daß der Apostel durch die gekäuf. Metapher: Leib Christi=Gemeinde dazu veranlaßt worden sei!!? Wer möchte dem Apostel einen so falschen Schluß beimessen?

bekannten Spielen erfordert, und zu dieser Anstrengung und Selbstverläugnung fordere er sie als ein Mann, der mit seinem Beispiel vorangegangen sei, auf 24—27., denn (γάρ richtige Lesart st. δέ) Anstrengung und besonders Enthaltung vom Götzendienst seien nothwendige Erfordernisse des Christen; dieß sei schon in der Geschichte der Israeliten mit großem Ernst und Nachdruck angedeutet. Jene, die so großer Wohlthaten und unter denselben auch einer geistigen (nicht bloß wunderbaren, sondern auch einer ihr Gemüth mannigfach ansprechenden) Speise und eines geistigen Trankes gewürdigt worden seien, fielen doch durch Götzendienst in Sünde und Strafe. Meidet deren Vergehungen, die euch zur Warnung aufgezeichnet wurden, und seid, auch wenn ihr bisher euch vor Sünde bewahrt habt, nicht sicher. Bis jetzt hattet ihr nur menschliche Versuchungen zu bestehen, es könnten euch auch schwerere d. i. dämonische treffen, vor welchen euch Gott bewahren wolle — 10, 1—13. Darum fliehet vor allem den Götzendienst. Ihr wißt, ihr habt noch eine edlere und geistigere Speise und Trank, als die Israeliten V. 14. Brot und Wein im Abendmahl stehen in Verbindung mit dem Leib und Blut Christi. (Mit großem Nachdruck hier abstractum pro concreto statt: die Brot und Wein Genießenden nehmen Theil am Leib und Blut Christi) V. 16. Und weil es somit Ein Brot, Ein Wein ist, an dem wir als einem und demselben Ganzen Theil nehmen, so werden wir dadurch auch Ein Leib, Eine zusammengehörige Gemeinschaft. V. 17. Es findet sich weder im N. T. und bei den LXX., noch bei den Profanscribenten eine Stelle, wo μετέχειν mit ἐκ construirt ist, darum hat man allen Grund, dem ἐκ die ihm sonst gewöhnliche Hinweisung auf die gemeinsame Masse, von der Etwas kommt, zu geben. So Joh. 6, 50.: ἐξ ἄντου φάγῃ, daß Einer Etwas von diesem Brot esse. 1 Joh. 4, 13.: er gab euch Etwas von dem Ganzen des heil. Geistes. — Der Schluß ist also der: Was uns zu einem Leib vereint, ist ein und derselbe Kelch, ein und dasselbe Brot, an dem wir als der Allen gemeinsamen Masse Theil haben. Nun ist es aber an allen euren und unseren Orten (1 Kor. 1, 2.) in Ephesus und Korinth, in Macedonien und Kleinasien, nicht eine und dieselbe äußere Masse von Brot und Wein, an der wir Theil nehmen, also ist es etwas Anderes, was die Einheit dieser Masse bildete, nämlich der Leib und das Blut Christi V. 17. Auf ähnliche Weise nimmt auch der Israelite bei seinen Dankopfer-Mahlzeiten am Altar, als dem Tische Gottes, Antheil. Er ist dabei Gottes Gast, denn das Dankopfer gehört dem Herrn Lev. 7, 20., er bestimmt die Gäste V. 19. coll. Deut. 12, 18., ja selbst die Zeit, innerhalb welcher es genossen werden soll Lev. 7, 14—17., und was der Israelite den Gästen beim Dankopfer gibt, wird als dem Herrn gegeben angerechnet V. 18. Bei den Götzenopfern dagegen sind zwar die Götzen Nichts, und ebendarum die Götzenopfer insofern Nichts besagend; weil aber der Götzendienst ein Werk der bösen Geister ist, so werden auch die Opfer eigentlich den bösen Geistern dargebracht. Mit den bösen Gei-

stern aber sollt ihr in keine Gemeinschaft kommen vgl. 2 Kor. 6, 15. Der Tisch des Herrn und die Opfermahle für böse Geister vertragen sich nicht zusammen. Ihr würdet euch dadurch die Rache des Herrn zuziehen, der die Werke des Teufels zu zerstören kam V. 19—22. Ihr seht hieraus, wie der Götzendienst zwei Seiten hat, und wie dadurch auch in Bezug auf den freien Genuß des außer den Tempeln genossenen Opferfleisches die Freiheit, dasselbe zu genießen, durch die Rücksicht auf unser eigenes und der Brüder Wohl beschränkt werde. Ein Christ kann zwar Götzenopferfleisch genießen, weil er weiß, die ganze Schöpfung ist des Herrn und die Usurpation der Dämonen kann ihm Nichts entreißen, wenn es ihm aber als solches vorgesetzt wird, und er genießt es, bloß um seine Glaubensstärke zu zeigen, oder um den Heiden gefällig zu sein, so frommt es ihm selbst nicht, denn er thut es aus unlauteren Gründen; noch mehr aber verletzt er das Gewissen Anderer, die das außer den Götzenmahlen genossene Opferfleisch für etwas noch von den bösen Geistern Verunreinigtes ansehen, und vielleicht gegen ihre Ueberzeugung sich auch zum Genuß desselben durch sein Beispiel verleiten lassen. Ja, selbst der Heide (V. 32.) kann dadurch zur Meinung veranlaßt werden, daß sein Götzendienst doch nicht so ganz verwerflich sei. Darum nehmt eine selbstverläugnende Rücksicht auf Andere, wie ich euch hierin mit meinem Beispiel vorgehe 23—11, 1. So kommt der Apostel wieder auf 8, 13. zurück.

Auch dem Scharfsinn Calvins wurde es schwer, die richtige Erklärung zu umgehen. In der Uebersetzung gibt er κοινωνία durch Mittheilung, im Commentar bemerkt er, der Grundbegriff sei Gemeinschaft, und V. 17. sei Epexegese, worin bloß eine Ermahnung zur Liebe enthalten sei. Der Sinn der Stelle ist nach seiner Ansicht der: Ist der Kelch, das Brot nicht eine Mittheilung Christi, wodurch er, wie das Blut das Leben in den Körper, so sein Leben in die Gemeinde ergießt und sie dadurch vereinigt, denn durch den Genuß des Einen Brotes werden wir in Einen Leib vereinigt. Auf gleiche Weise werden die Israeliten, von denen ihr ausgegangen seid, durch die Theilnahme an den Opfern Gottes geheiligt. Dagegen werden die Götzendiener durch ihre Opfer mit den bösen Geistern in Verbindung gebracht, und für deren Gemeinschaft geweiht. Dabei bemerkt er, V. 16. sei die Rede zwar bildlich, doch dürfe man den Grundbegriff nicht aufgeben, daß die Seele die Mittheilung des Bluts Christi empfinde. Allein wenn in V. 17 der Sinn von V. 16. bestimmt und also die Gemeindeverbindung der Hauptgedanke ist, so passen die beiden folgenden Vergleichungen nicht, auch kann κοινωνία nicht wohl in einem aktiven Sinn genommen werden, da das zweimal folgende κοινωνοί die intransitive Bedeutung hat. V. 14—22 ist offenbar theils Anwendung theils Verstärkung des V. 1—13 Gesagten. Im Abendmahl tretet ihr, wie ihr wißt, in eine weit engere Verbindung mit dem Herrn, als die Israeliten bei ihren Dankopfern. Wenn ihr also durch Theilnahme an den Götzenmahlen euch dem Einfluß der bösen Geister

Preis gebet, so versündigt ihr euch noch mehr, als die alten Israeliten. Hienach habt ihr eure Freiheit in Bezug auf den Genuß des verkäuflichen oder sonst euch vorgesetzten Opferfleisches zu bemessen. Es findet in den Vergleichungen ein stufenweises Herabsteigen von der höheren zur niederen Verbindung statt, und es ist daher irrig, aus der letzten Vergleichung auf den Sinn der ersten schließen zu wollen. Richtig bemerkt daher Hedinger: „Schwätzer sind's, die sagen: Wie man am Teufelstisch den Teufel nicht empfange als Speise und Trank, so könne man von Christi Tisch nicht rühmen, daß man seiner als einer geistlichen Speise theilhaftig werde. Welch eine Weisheit außer dem Zirkel und Zweck der Vergleichung!"

Eine starke Bestätigung erhält obige Erklärung durch die Stelle Ebr. 13, 10. Der ganze Abschnitt V. 7—19. enthält eine Ermahnung, sich die verstorbenen V. 7—16. und die noch lebenden Lehrer V. 17—19. treulich zu Nutz zu machen. Sie sollten, ermahnt er sie, am Glauben und der Lehre von dem stets unwandelbaren Christus, welche sie von ihren verstorbenen Lehrern erhalten hätten, festhalten V. 7. 8. und sich nicht durch Irrlehrer, welche die fortdauernde Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes behaupten, irre machen lassen. Die durch Christi Tod erworbene Gnade, nicht etwa z. B. die Speisegesetze seien die Hauptsache, 9. Daß diese nicht mehr gelten, gehe klar daraus hervor, daß die Christen von einem Sündopfer essen dürfen, dessen Blut in's Heiligste gebracht sei, nämlich vom Leib Christi, 10. 11. Als ein solches Sündopfer erduldete Christus den Tod am Kreuz außerhalb Jerusalem, 12. Darum sollen wir auch das irdische — bald sinkende — Jerusalem mit seinem levitischen Schattenwesen verlassen 13, das uns durch Christum erworbene himmlische suchen 14, und sollen ihm Opfer (nicht von Thieren, sondern) des Danks 15, und der Liebe gegen unsere dürftigen Brüder bringen, 16. Die Stelle ist schlagend für die lutherische Lehre vom A. Denn der Genuß des Leibs und Bluts Christi steht hier im Gegensatz zu den verbotenen Speisen im Mos. Gesetz und namentlich zu dem Sündopfer, dessen Blut in's Heilige kam und dessen Genuß den Priestern verboten war. Hier läßt sich an keinen geistigen, bloß symbolischen oder mnemonischen Genuß denken, denn ein solcher war nicht verboten. Es muß also vom wirklichen Genuß des Leibes Christi als eines Sündopfers die Rede sein.

S. 51 wird in der Stelle Joh. 6, 51 ff. jede Beziehung auf das Abendmahl vornehmlich aus dem Grunde geläugnet, weil diese Rede Jesu ein ganzes Jahr vor der Einsetzung des Abendmahls gehalten worden sei, und die Jünger die Beziehung gar nicht hätten verstehen können. Dieß klingt etwas rationalistisch. Denn damit wird dem Herrn die Fähigkeit, etwas Künftiges vorherzusagen, ja selbst jeder Entwurf eines Plans für sein großes Erlösungswerk, in welchen natürlich seine wichtigsten Anordnungen (ordinances) aufgenommen sein mußten, abgesprochen. Noch mehr. Wenn die Jünger Alles verstehen oder anschaulich vor Augen haben mußten, worüber sie Jesus belehrte, so müßten auch alle die nach ihrem eigenen Zeugniß ihnen unverständ-

liche Winke, die Jesus ihnen gab Joh. 2, 22. Luk. 18, 34. als unhistorisch gestrichen werden; ja wenn Jesus hier nicht mit Beziehung auf das Abendmahl sprechen konnte, weil es noch nicht eingesetzt war, so konnte er auch Joh. 3, 5. nicht von der Taufe sprechen, denn obgleich seine Jünger tauften 4, 2, so wurde ja doch die Taufe für seine Nachfolger erst nach seiner Auferstehung von ihm angeordnet, Mt. 28. Dieser Grund erscheint also als ganz nichtig, wenn man nicht Jesum zu einem kurzsichtigen, in seinen wichtigsten Anordnungen rein vom Augenblick abhängigen Menschen und zu einem Lehrer machen will, der nicht im Stande war, seinen Jüngern, wenn auch für den Augenblick dunkle doch so bedeutsame Winke zu geben, daß sie wie Spieße und Nägel (Eccl. 12, 11.) in ihrem Sinn haften mußten, bis die Zeit der Enthüllung dieser Räthsel kam und dieselben alsdann nur von um so größerer Wichtigkeit für sie werden mußten. Auch einige der übrigen Gründe sind unhaltbar. Wenn z. B. in Vers 51.: „das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch, welches ich gebe für das Leben der Welt," aus dem Ausdruck: für das Leben der **Welt** geschlossen wird, daß die Rede nicht auf's Abendmahl gehen könne, weil es sonst heißen müßte: für das Leben der Gläubigen, als ob nicht Mark. 14, 24. ganz parallel wäre: mein Blut, das für die Vielen (d. i. Alle, also die Welt) vergossen wird; so ist dieß offenbar eine sehr gesuchte und grundlose Einwendung. Noch auffallender wird behauptet, daß, wenn die Rede auf das Abendmahl sich bezöge, sie auch den Satz enthielte: der Leib des Kommunikanten befinde sich ebenso im Leib Christi, wie dieser im Leib des Kommunikanten. Schon durch das Wort: μένει (er bleibt in mir) ist jede solche schiefe Folgerung abgeschnitten, denn es setzt ja voraus, daß unser Sein in Christo und Christi in uns schon vor dem Genuß hergehe, überdieß aber sollte doch jeder Exeget wissen, daß Sein in Christo so viel ist als: im Sinn Christi denken und handeln, und daß das Sein Christi in uns, wenn von demselben im Allgemeinen die Rede ist, die Wirksamkeit des Geistes Christi in uns bezeichnet. Diese Bemerkung so wie die andere S. 47, ob denn die Juden ihren Altar, oder die Heiden die Leichname ihrer Heroen gegessen hätten? erregt ein unbehagliches Gefühl in jedem Leser, der Achtung vor dem göttlichen Wort hat, und erinnert an jene ersten Nationalisten des 18ten Jahrh., welche z. B. 1 Kor. 8, 6. aus dem Gebrauch des Worts: „von" beim Vater und des Worts „durch" bei Christo schlossen, daß Christus geringer als Gott sei, und die man deßwegen Syllabici (Sylbenstecher) nannte.

Die wichtigeren und besseren Gründe derer, welche eine Beziehung auf das Abendmahl in Joh. 6. läugnen, sind diese: 1.) Es ist von den Mittheilungsmitteln oder Elementen im Abendmahl mit keinem Wort die Rede. 2.) Es heißt V. 51, 53. dieß Brot, oder das Fleisch Christi gebe ewiges Leben, nun gibt aber der Genuß des Abendmahls so vielen unwürdigen Gästen nicht das ewige Leben, also kann unter dem Genusse des Fleisches

Christi nicht das Abendmahl verstanden werden, sondern man muß unter dem Essen des Leibes Christi an die innigste Aneignung seines Versöhnungstodes durch den Glauben denken. 3.) Man kann nicht sagen, daß der, welcher ohne seine Schuld des sakramentlichen Genusses entbehrt, das ewige Leben nicht habe, V. 53. Es kann also nicht vom sakramentlichen Essen die Rede sein. Dazu kann man setzen: 4.) es ist dem N. Tlichen Sprachgebrauch gemäß, σάρξ immer von dem irdischen Leib Christi (dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. 8, 3.) dagegen σῶμα vom verklärten Leib Christi, der im Abendmahl empfangen wird, zu gebrauchen, es muß also von Etwas die Rede sein, was auf sein irdisches Leben Beziehung hat, nämlich von seinem Versöhnungstod. 5.) τρώγειν (verwandt mit τρώω verwunden, τρίω reiben,) bezeichnet eigentlich zermalmen, und führt auf den Begriff: in succum et sanguinem vertere, also den Kreuzestod Jesu für sich in Kraft und Leben verwandeln, während φαγεῖν der gewöhnliche Ausdruck für den Genuß des Abendmahls ist.

Allein so gewichtig diese Gründe sind, so erheben sich doch ebenso gewichtige Zweifel gegen die Ansicht, daß gar keine Beziehung in dieser Stelle auf das Abendmahl genommen werde: 1.) Johannes, der Ergänzer der Synoptiker, erzählt die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls nicht, weil er sie aus jenen als bekannt voraussetzt, dagegen gibt er die Unterredung mit Nikodemus, durch welche die Bedeutung der Taufe in's hellste Licht gesetzt wird; sollte er nicht ebenso an dieser Stelle recht eigentlich in der nämlichen Absicht, die Bedeutung des Abendmahls zu beleuchten, auch die Rede Jesu zu Kapernaum gegeben haben? Man darf dieß um so mehr annehmen, da er bloß deßwegen das Wunder der ersten Speisung, das in den 3 ersten Evangelien erzählt wird, in seinen Bericht aufgenommen zu haben scheint. 2.) Der Evangelist weist aus Anlaß dieser Rede V. 64. sehr bestimmt auf die letzten Tage Jesu und den Verräther hin, der gerade bei jenem letzten Mahl als eine so markirte Person erscheint. 3.) Man kann keinen Grund angeben, warum Jesus von dem durch die Umstände gegebenen Bild des Brots auf einmal auf seinen Leib und Blut als Gegenstände des Genusses übergeht. Zwar von seinem Leib hätte er als Sündopfer so sprechen können, weil dieß in gewissen Fällen von den Priestern genossen werden durfte, aber das Blut des Opfers, wie jedes andere, war den Israeliten auf's strengste verboten. — Wie kommt es also, daß er auf dieß nach S. 44 so empörende Essen seines Fleisches und gar auf das Trinken seines Blutes übergeht, und dadurch schon bei den Zuhörern den starken Horror hervorbringt, der V. 52. bemerkt wird? warum wählte er nicht lieber, um auf seinen Tod zu weisen, das 3, 14. 12, 32. von ihm gebrauchte Bild der Erhöhung in gedoppeltem Sinn? 4.) Es ist auffallend, daß Jesus so bestimmt Leib und Blut von einander unterscheidet und von jedem besonders spricht, wie sie wirklich in seinem Tode geschieden und mit Beziehung darauf in seinem letzten Mahl

von ihm besonders dargeboten wurden. In Erwägung dieser Punkte muß man geneigt sein, wenigstens eine mittelbare Beziehung anzunehmen, über welche sich Bengel treffend so ausdrückt: „Jesus hat seine Worte mit Weisheit so gestellt, daß sie für jetzt und immer von dem geistigen Genuß handelten, nachher aber, sobald das Abendmahl eingesetzt war, auf dieß große Geheimniß zutrafen, denn die Sache selbst ist von solcher Bedeutung, daß man wohl denken kann, Jesus habe wie vom Verräther V. 71. und von seinem Leiden V. 51, so auch vom Abendmahl, an das er bei dieser Rede ganz gewiß dachte, ein Jahr zuvor eine Vorherverkündigung gegeben, damit seine Schüler sich derselben erinnern möchten. Die ganze Rede von seinem Fleisch und Blut bezieht sich auf sein Leiden und ebendamit auf das Abendmahl, daher die beständige abgesonderte Erwähnung von seinem Fleisch und Blut, denn in seinem Leiden wurde das Blut von seinem Körper getrennt und das Lamm geschlachtet." Ebenso Calvin, welcher sagt: die Stelle handelt vom beständigen Essen des Glaubens, dabei aber gestehe ich zu, daß hier Nichts gesagt sei, was nicht im Abendmahl den Gläubigen vorgebildet und ertheilt werde, das Abendmahl sollte nach Christi Absicht das Siegel dieser Rede sein. Und so sagt auch Augustin: das Geheimniß, das in dieser Rede vorgetragen sei, werde symbolisch im Abendmahl dargestellt. Die ganze Rede hat folgenden Hauptinhalt: Der Vater gibt euch im Gegensatz zum Manna in meiner Person 1.) das wahrhafte aus dem Himmel kommende Brot V. 32, 2.) das lebendige Brot, das in sich Leben hat und Leben gibt, während bei dem Genuß des Mannas eure Väter gestorben sind. V. 35. 48. Darauf fährt er fort: V. 51. Und ich, als dieß lebendige Brot, gebe für die Menschen meinen Opferleib und mein Versöhnungsblut. Wenn ihr dieß im Glauben genießet und in Kraft und Saft verwandelt, dann allein habt ihr das ewige Leben. Aber setzt er V. 62. hinzu: Auch mein Leib selbst wird durch die Himmelfahrt zu Geist erhoben und darum wohl mittheilbar. Das Fleisch, als solches, nach seiner Aehnlichkeit mit dem Fleisch der Sünde, nützt freilich zum Beleben nicht, aber, was Geist und vergeistigt ist, das bringt Leben. Meine Worte aber und die darin bezeichneten Sachen beziehen sich auf Geist oder geistige Dinge und somit auf Leben d. h. sie beziehen sich auf die Zeit, da ich im Geist d. i. durch den Uebergang in einen geistigen Zustand gerechtfertigt sein werde als göttliches Wesen 1 Tim. 3, 16. und das oben Ausgesprochene auch noch auf andere Weise realisiren werde.

2. Die Einsetzungsworte.

Von der Einsetzung des Abendmahls haben wir bekanntlich vier Berichte, die sich in zwei Gruppen theilen. Zur ersten gehört der Augenzeuge Matthäus und Markus, dessen Bericht nach der alten Kunde aus des Augenzeugen Petrus Munde floß, zur zweiten der beim Abendmahl nicht gegenwär-

tige Apostel Paulus und sein Begleiter Lukas. Die beiden Ersten sind kürzer und haben namentlich die Worte: „das thut zu meinem Gedächtniß," nicht. Die Letzteren haben dieselben, und Lukas unterscheidet sich vom Paulus noch durch einen merkwürdigen Beisatz. Aber ohne über dieß Alles auch nur Ein Wort zu sagen, wird des Paulus Bericht im Evang. Rev. S. 54 unter dem Titel: „die ächte historische und Paulinische Erklärung der Einsetzungsworte," gegeben, und zum Ueberfluß S. 58 dieser Titel wiederholt, als verstände sich dieß Alles von selbst. Was soll man aber von den anderen Berichten denken? Sind sie unrichtig, oder gar unächt? Und wenn die Paulinische Erklärung nach S. 59 von so unschätzbarem Werth ist, weil nach ihr der alleinige Zweck des Abendmahls die Erinnerung an den Kreuzestod Jesu sein soll, warum haben gerade die übrigen Zeugen dieses Zwecks nicht erwähnt? So lange über diese Fragen, über das Verhältniß der vier Berichte zu einander und über das gewichtige ἀπό 1 Kor. 11, 23., über welches sich die alten Erklärer von den meisten neueren scheiden, nicht volle und genügende Auskunft gegeben wird, so lange erscheint die ganze Darstellung rein als ein exegetisches Postulat, das wir auf Treu und Glauben annehmen sollen.

Das Passamahl wird S. 54 mit ein Paar Worten als Erinnerungsfeier an die Gnadenwohlthaten Gottes in Aegypten und zugleich als vorbildlich auf Christum bezeichnet. Die Hauptwohlthat sei gewesen das Vorübergehen des Herrn nach Ex. 12, 11., welche Stelle so erklärt wird: „Ihr sollt's eilig essen, denn(?) es ist d. h. es bedeutet des Herrn oder des Engels des Herrn Vorübergehen (passing over)." Die Uebersetzung „bedeutet" sei nothwendig, weil Niemand daran denken werde, daß das Passalamm das Vorübergehen des Herrn gewesen sei. Aber enbensowenig wird sich Jemand denken können, daß das Passalamm das Vorübergehen bedeutet, und noch weniger wie der im Hebräischen für sich stehende Satz von einem Erklärer durch denn (for) als Kausativsatz an den vorigen: man soll es in Reisekleidern, stehend und in Eile essen, angereiht werden könne. Das Passalamm oder vielmehr sein an die Thürpfosten gestrichenes Blut bewirkte das Vorübergehen; dafür aber läßt sich nicht sagen: es bedeutete, oder wer wollte sagen: der Schnee auf dem Pflaster bedeutet Nässe und Eis, statt er bewirkt, veranlaßt dasselbe. Die Erklärung ist aber nicht bloß gegen den common sense, sondern auch gegen die Grammatik. Gesetzt ladonai wäre als Genit. zu fassen, so müßte übersetzt werden: es ist ein Uebergang des Herrn, während doch der bestimmte Artikel erfordert würde. Aber es kann gar nicht als Gen. genommen werden, da hi als Stellvertreter des verbum subst. dazwischen steht, und ist also Dativ, wie die LXX richtig übersetzen: πάσχα ἐστὶ κυρίῳ. Die Vulg. aber übersetzte dafür domini, weil der Römer das esse in diesem Sinn lieber noch mit Gen. als Dat. verbindet, und diese Uebersetzung ging, wie sonst oft, so auch hier in die lutherische und englische Uebersetzung the Lord's passover über. Zu paesach aber wird von diesen Uebersetzern und den Rabbinen aus dem gleichlautenden Satz V. 27. dsaebach

hinzugedacht, das auch sonst sehr oft fehlt, wie Lev. 1, 9. 9, 19., selbst nach Einigen Röm. 8, 3. περὶ ἁμαρτίας sc. θῦμα. Demnach ist der Sinn: es ist ein Passaopfer für den Herrn. Nimmt man indeß an dieser Auslassung darum Anstand, weil es auffallend wäre, wenn Moses gerade an der Stelle, wo er das erste Mal davon spricht, das dsaebach sollte ausgelassen haben, so kann man etwa auch paesach als Met. Conseq. pro causa *) fassen und übersetzen: Ein Uebergang d. i. ein Grund des Uebergangs wird dieß (nämlich eure Befolgung der Verordnungen wegen des Passalamms) wird es sein für den Herrn. Für Freunde der tropischen oder figurativen Deutung mag übrigens hier noch bemerkt werden, daß Storr Obs. p. 18 paesach per Met. rei signatae pro signo statt Blut des Passalamms und dieß wieder per synecd. partis per toto für das Passalamm nimmt, wo dann übersetzt werden muß: Es ist ein Lamm für den Herrn, was, wie Alles bei Storr, wenigstens einen guten Sinn gibt, der der obigen Erklärung abgeht.

Statt obiger Bemerkungen wäre es besser gewesen, dem locus der altlutherischen Dogmatik von dem Sakrament des Passa mehr Aufmerksamkeit zu schenken und die Beziehung desselben auf's Abendmahl in's Auge zu fassen. Das Passalamm wurde das erste Mal geschlachtet, um die Thüren damit zu bestreichen und den Todesengel abzuhalten Ex. 12, 13. 27. und hatte damit die Bedeutung eines Sühnopfers. Ex. 12, 27. An diese erste Bestimmung erinnerte in der Folge der Umstand, daß das Lamm in der Folge am Heiligthum Deut. 16, 5. unter Absingung des großen Hallel (Ps. 113—118.) vom Hausvater selbst (die Schlachtung durch Priester war Ausnahme 2 Chr. 30, 17. Esr. 6, 20.) geschlachtet, das Blut aber von dem Priester dem Herrn dargebracht und gesprengt wurde 2 Chr. 30, 17. 34, 35. — Das Fleisch des Opferlammes aber sollte an demselben Tage von einer oder ein Paar Familien zusammen genossen und das Uebrige verbrannt werden. Dieß gab demselben Aehnlichkeit mit dem Dankopfer, von welchem es sich jedoch dadurch unterscheidet, daß nichts davon auf den Altar kam, (wiewohl später nach Mischn. Pesach 5, 10. die Fettstücke auf dem Altar verbrannt worden sein sollen.) Daß es nicht im Tempel genossen und daß das Uebrige nicht mit heiligem, sondern mit gemeinem Feuer verbrannt wurde, darauf bezieht sich die Benennung khorban für das Passalamm Num. 9, 7. 13. Ganz entsprechend ist das Abendmahl zunächst Erinnerung an das für immer gültige, Einmal im ewigen Geist Gott dargebrachte Sühnopfer Christi Ebr. 9, 12. 25—28., welchen Johannes Ev. 19, 36. und Paulus 1 Kor. 5, 7. ausdrücklich für das Gegenbild des Passalamms erklären und der Jes. 53, 7. Joh. 1, 29. Apoc. 5, 12. 1 Petr. 1, 19. das Lamm heißt, durch dessen Blut wir erkauft sind, aber es ist

*) Die Metonymie als einer der 4 tropi ist S. 119 ausgeblieben und nimmt nach der Metapher, zu der die Allegorie als fortgesetzte Metapher bloß als eine Unterabtheilung gehört, die zweite Stelle ein.

auch zugleich ein Genießen des für uns Einmal dargebrachten Sühnopfers, das einen Gegensatz zum A. T. bildet Ebr. 13, 10. und somit ein Dankopfer, wovon es schon in der ersten Periode seinen Namen Eucharistie erhalten hat (s. Apol. XII. Form. Conc. ed. Rech. Lips. 1677. p. 255. 268.) Das Passa sollte aber nach Exod. 13, 9. auch ein Bundesfest sein, denn der Auszug aus Aegypten war zugleich Anfang der Bundes-Verbindung Israels mit Gott, welche auf Sinai ihren Abschluß erhielt. Schon bei der ersten Erscheinung erklärte Gott diesen Bund für den Zweck der Ausführung Ex. 3, 12., darum heißt das Volk im Befehl Gottes an Pharao 4, 22., der erstgeborne Sohn des Herrn, und beim Auszug das Heer des Herrn. 12, 41. Darauf beziehen sich auch die weiteren Verordnungen, daß kein unbeschnittener Fremdling am Passa Theil nehmen sollte 12, 48., daß gleich nach dem Auszug die Erstgeburt Gott geweiht c. 13. und daß dem Volk sogleich die Wolkensäule 13, 21. und schon auf dem Lagerplatz zu Sin der Sabbath 16, 13. gegeben wurde Deßwegen wird ferner bei der Vorbereitung zum Gesetz Ex. 19, 4. so wie im ersten Gebot 20, 20. der Bund Gottes nicht nur als Zweck der Ausführung betrachtet, und letztere als Motiv unverbrüchlichen Gehorsams gebraucht. Und so betrachteten denn auch die späteren Männer Gottes Auszug und Bund Gottes als Momente Einer Haupthandlung Jer. 31, 32. 34, 13. Hagg. 2, 6. Ez. 20, 5. und noch öfter werden alle anderen Gnadengaben Gottes an den Auszug gereiht Ps. 105. 106. 114. 136. Jer. 11. 16, 14. 23, 7. 8. Hos. 11, 1. Am. 2, 10. 9, 7. Mich. 6, 4. Da nun das Pfingstfest überall nur als Erntefest bezeichnet wird Ex. 23, 16. Lev. 23, 15. Num. 28, 26. Deut. 16, 9., obgleich in die Zeit desselben die Gesetzgebung fällt, der Bund Gottes aber gewiß der Gegenstand einer Festfeier war, so ist zum Voraus wahrscheinlich, daß diese Feier mit dem Passa verbunden war. Es wird aber vollends bestätigt durch die Anordnung Gottes Ex. 12, 2., daß der Monat Ab, — später Nisan, als der Monat, in welchem er zuerst in Verbindung mit seinem Volk trat, der erste Monat des kirchlichen Jahres sein sollte, wobei merkwürdig, daß nicht der erste Tag des Monats, wie beim bürgerlichen Jahr Lev. 23, 24., sondern der 14te als Tag des Auszugs zum Jahres- und Dankfest für die geistigen Wohlthaten gemacht wurde, wie im ersten Monat des bürgerlichen Jahrs der 14te als Dankfest für die leiblichen Wohlthaten gefeiert werden sollte. Auf diesen Zweck des Passas als Bundesfest zielen denn auch die beiden Sabbathaphtharen Ex. 36. 37., so wie die auf den 2ten, 7ten und 8ten Tag des Fests 2 Reg. 23. 2 Sam. 22. Jes. 10. die alle von der Erwählung des Volkes und dem ihm durch den Bund zufließenden Wohlthaten handeln, ja auch die Psalmen des Hallel haben vornehmlich diese Beziehung. Es ist darin die Rede von der Erwählung Israels 114, 2., vom Bund Gottes mit dem Volk 111, 5., von dem daraus sich ergebenden Schutz seines Volks 115, 9 ff., vom Glück dieses Schutzes 112. 113., der sich auch über die einzelnen Klassen des Volks erstreckt 116. und

der endlich zum herrlichen Sieg über alle Feinde durch den Stifter des N. Bundes 118. und zur Anerkennung Gottes auch bei den Heiden 117. führen werde. Ist es hienach noch zu wundern, wenn Hiskias das von ihm angeordnete Passa ganz als Bekehrungs- und Bundes-Erneuerungsfest behandelt? Aber auch die Einsetzungsworte beim Kelch geben entschieden zu erkennen, daß der Herr selbst das Passah als Bundesfest ansah und auch das Abendmahl als solches gefeiert haben wollte. Das Passah war endlich ein Liebesfest, zu welchem sich zunächst die einzelnen Familien des Volks Gottes in Einem Haus, dann die Gesammtheit dieser Familien an einem Ort, nämlich an der Stätte des Heiligthums versammelten. Ebenso ist das Abendmahl ein Liebesmahl 1 Kor. 10, 17., durch welches der Welt der Versöhnungstod Christi ebenso verkündigt wird 1 Kor. 11, 26., wie einst den Kindern die Rettung aus Aegypten durch die Haggadah des Hausvaters. Wer möchte wohl bei so vielen Beziehungen das Passa bloß als Erinnerung an die göttliche Gunst (favour) in Aegypten darstellen!

Die einleitenden Handlungen des Abendmahls waren Segnen, Brechen und Austheilen. 1.) Ueber εὐλογήσας wird S. 55 bemerkt, daß statt desselben bei Lukas und Paulus εὐχαριστήσας stehe, was wohl auch bei Matthäus die richtige Lesart sei. Weiter wird bemerkt, da ἐυλογήσας keinen Acc. bei sich habe, so sei die engl. Uebers. „he blessed it (τοῦτο)" falsch. Allein obgleich ἀυτόν (denn dieß sollte statt τοῦτο stehen, da ἄρτος masc. und it pron. 3. pers. ist) in helleniſtischer Weise ausgedrückt sein könnte, so wird es doch auch bei Helleniſten in mehr hellenischer Weise öfters bloß hinzugedacht, wie es ja nothwendig bei dem folgenden ἔκλασε und ἐδίδου hinzugedacht werden muß. s. Win. §. 22. 1. Namentlich wird bei ἐυλογεῖν der Acc. häufiger weggelassen Mt. 14, 19. Mc. 6, 41. Luk. 24, 30., als gesetzt, Luk. 9, 16. Bei εὐχαριστήσας als Intransitiv kann freilich eigentlich kein Acc. stehen und das Objekt des Danks wird bald mit περί Röm. 1, 8 bald mit ὑπέρ 2 Kor. 1, 4. angeschlossen, indeß zeigt die passive Construktion 2 Kor. 1, 11., daß es in der späteren Volkssprache, wie andere solche verba, auch transitiv gebraucht wurde, (Win. §. 40. 3. A. 2.) und ein Acc. wäre bei diesem Wort um so weniger befremdlich, da es später mit ἐυλογεῖν ganz gleichbedeutend gebraucht wurde, wie aus 1 Kor. 14, 16. unwidersprechlich erhellt. Zwar noch die LXX gebrauchen ἐυχαριστεῖν bloß für berek = segnen, während sie für berek = danken regelmäßig ἐξομολογεῖσθαι setzen. Später aber drückten die beiden Wörter ἐυλογεῖν und ἐυχαριστεῖν den Doppelbegriff von berek aus, und der Sinn der Worte Christi, welches dieser verba auch stehen mag, ist jedenfalls der: Jesus dankte dem Vater und segnete damit zugleich Brot und Wein. Die verschiedenen Lesarten sind also hier durchaus von keiner Bedeutung. Uebrigens ist der Zweck obiger Bemerkung, daß Jesus durch sein Gebet Brot und Wein nicht habe zu Mittheilungsmitteln seines Leibs und Bluts machen wollen, klar in den Worten ausgesprochen: „Jesus wollte nicht besonders Brot und Wein segnen oder

Etwas damit vornehmen, sondern sprach, wie es beim Beginn des Passamahls üblich und an sich passend war, ein Dankgebet aus und erflehte den Segen seines himmlischen Vaters über die ganze Ceremonie, wobei er natürlich die gebrauchten Elemente mit einschloß." Allein a) hebt der letzte Satz wieder auf, was in den ersten Sätzen gesagt ist; denn wenn Jesus in das Erflehen des Segens die Elemente mit einschloß, so hat er sie ebendamit wirklich gesegnet, und was sein Segen sei, zeigt uns die zweimalige wunderbare Speisung. *) b) Die Behauptung widerspricht aber auch der Paulinischen Erklärung (the true P. interpretation) 1 Kor. 10, 16., daß der Kelch sei der Segenskelch, d. i. der Kelch, in welchen Christus den Segen legt, den auch wir segnen, d. i. bei dem Jeder sich den von Christo darein gelegten Segen erfleht. Jedenfalls ist τὸ ποτήρ. τῆς εὐλογίας der Kelch, der Segen enthält und Segen wirkt, und der Gen. nicht st. adj. zu nehmen, wie es selbst Luther hier gethan (s. Win. §. 34. 2. b. not. [377]) und hat etwas Entsprechendes in dem kos habberachah beim Passa. Mit Grotius und Pott „danken" zu übersetzen, ist offenbar unrichtig. Wir haben also auf jeden Fall den Apostel Paulus zum Zeugen für den Segen, der im Kelch selbst liegt und von Niemand, als von Christo darein gelegt sein kann. Wie gläubig, wie würdig, wie frei von pfäffischer Selbstsucht sprechen sich die von einem Sohn der Kirche so tief herabgesetzten symb. Bücher S. 747 hierüber aus: Die reale Gegenwart wird nicht durch das Wort, das Werk, die Würde, das Verdienst eines Menschen oder durch die Erklärung eines Kirchendieners oder durch das Essen oder auch durch den Glauben des Genießenden bewirkt, vielmehr verdanken wir sie allein der Kraft des Allmächtigen und dem Worte der Einsetzung und Verordnung Christi. Denn die wahren und allmächtigen Worte Christi waren nicht bloß bei dem ersten Genuß wirksam, sondern erstrecken ihre Kraft durch alle Zeiten, so daß überall, wo sie bei dieser Handlung ausgesprochen werden, auch Leib und Blut Christi gegenwärtig sind.

2.) Vom Brechen des Brots heißt es S. 55, es könnte etwa geschehen sein, weil der Kuchen zu groß war, um bequem herumgegeben werden zu können; †) dieß sei aber nicht wahrscheinlich, da die Brote bei den Arabern nicht so groß seien; es sei also? wohl aus einer besonderen Absicht geschehen, welche mit dem Zweck der anzuordnenden Handlung zusammenhing, nämlich um den gebrochenen Leib Christi darzustellen. Es ist zu bedauern, daß hier die arabische Sitte ungehörig herbeigezogen und nicht gemäß den aufgestellten Grundsätzen die biblische und christliche Archäologie zu Rath gezogen wurde. Bekanntlich sind die jüdischen Osterfladen (mazzoth) ungesäuert und deßwegen dünn, hart und spröde, so daß sie gebrochen werden müssen. Und daß dieß

*) Ueberdieß verlangt S. 63 eine Konsekration der Embleme, warum nicht ein bloßes Dankgebet?

†) Dieß war die Meinung des Grotius, aber völlig ohne Grund.

namentlich beim Passah geschah, ist von den Burtorf Syn. Jud. und diss. var. arg., wo die unter den Gelehrten streitige Frage erörtert wird, nach welchem der fünf Becher (drei waren geboten, fünf erlaubt,) d. h. nach welchem Abschnitt des Passamahls Jesus das Abendmahl eingesetzt habe, in etwa folgenden Worten gut nachgewiesen: Nach dem zweiten Becher und der Haggadah ergriff der Hausvater zwei Fladen, von denen er den Einen zerbrach und die Stücke davon auf den anderen legte, darauf segnete er sie ꝛc. Aber wir haben ja das Zeugniß des Evangelisten selbst Luk. 24, 35., daß Jesus überhaupt gewohnt war, das Brot zu brechen. Ja noch mehr, was sich schon aus den kleinen Broten weit eher, als das Gegentheil, wie hier geschehen, schließen ließ, es war allgemeine Sitte, das Brot zu brechen, wie aus der Redensart: das Brot brechen, statt mittheilen z. B. Jes. 58, 7. hervorgeht. So erscheint also die Voraussetzung, daß Christus beim Brechen eine besondere Absicht gehabt habe, als völlig grundlos, und somit fällt die Eine Stütze der hier gegebenen Ansicht, so wie die andere durch die Textkritik dahin fällt. (s. unten.)

3.) Beim Austheilen gab Christus Brot und Wein besonders, weil im Tod sein Blut vom Leibe getrennt wurde, und zwar zuerst Brot, dann Wein. Sehr beachtenswerth ist daher, daß Paulus 1 Kor. 10, 16. den Kelch voraussetzt, eine Erscheinung, die meines Wissens bloß von Calvin und Bengel beachtet wurde. Calvin folgert bloß daraus, daß der Genuß des Kelchs von Anfang an als wesentlich beim Abendmahl betrachtet worden sei. Bengel sagt tiefer eindringend, der Kelch stehe voran, weil Paulus seinem Zweck gemäß nachher bei dem Brot länger verweile, werde aber nicht übergangen, weil er vom Brot nicht getrennt werden könne. Zugleich zeige die veränderte Stellung, daß mit dem Leib nicht zugleich das Blut genossen werde, und stimme überdieß auf's genaueste mit der Neutestamentlichen Lehre von der Versöhnung, in welcher des Bluts viel öfter gedacht werde, als des Leibs. — Wirklich zeigt sich die für die Abendmahlslehre nicht unwichtige Wahrheit dieser Behauptung sehr einfach bei einem kurzen Ueberblick der Stellen des N. T.'s vom Blut Christi. Der Apostel Johannes hebt 1 Br. 5, 7. gegen die Cerinthischen Ketzer besonders hervor, daß Jesus nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut gekommen sei. Hier bezieht sich das Wasser theils auf die vorbildlichen Reinigungen, die auf Jesum hinwiesen, theils auf Jesu eigene und die von ihm gestiftete Taufe, als Zeugen seiner höheren Würde. Das Blut aber bezieht sich auf die vorbildlichen blutigen Opfer, auf das Blut, das mit Wasser verbunden aus seiner Seite floß, und auf das heil. Abendmahl, als Zeugen seines Versöhnungstodes und seiner wahren Menschheit. Er beweist also letztere einzig aus dem Blut Jesu. Dieses Blut Christi reinigt von Sünden, 1 Joh. 1, 7. Apoc. 1, 7. 7, 14. Ebr. 9, 14. und heißt daher ein Blut der Besprengung, 1 Petr. 1, 2. Ebr. 12, 24. Durch dieses Blut sind wir gerechtfertigt Röm. 5. 9., versöhnt 3, 25. und erlöst Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. 1 Petr. 1, 19 und erlangen dadurch den Zutritt zu Gott und seinem Reich Kol. 1, 20.

Eph. 2, 13. Ebr. 9, 14. Mit diesem Blut hat sich Christus seine Gemeinde erworben Act. 20, 23. Apoc. 5, 9. 14, 3. Ebr. 13, 13., so daß die Gläubigen durch dasselbe gereinigt den Satan überwinden, weil er ihnen nun Nichts mehr vorwerfen kann Apoc. 12, 11. Weil das Blut Christi ferner das Blut des ewigen Testaments ist, das mit seinem ewigen Leben verbunden war, ehe er es vergoß, und das allein einen ewigen Bund stiften konnte, so konnte er selbst, als Stifter dieses Bundes nicht im Tode bleiben Ebr. 13, 20., sondern hat es als ein reines und vollkommen versöhnendes Blut in das himmlische Heiligthum gebracht Ebr. 9, 11 . 12. 25., zu welchem auch die Gläubigen durch die Reinigung mit diesem Blut den Zutritt erlangen 9, 23. Wegen dieses hohen Werths des Blutes Christi ist die Verachtung desselben eine schwere Sünde Ebr. 10, 29. Aus diesen Stellen wird erst recht klar, warum der Herr selbst und dann die vier Referenten bei dem Kelch überall etwas ausführlicher sind. Matthäus und Markus haben beim Brot nur die Worte: das ist mein Leib, und erst beim Kelch den Zusatz von Vergießung des Bluts zur Vergebung der Sünden. Wenn nun gleich dieser Zusatz in entsprechender Form beim Brot ergänzt werden muß, so bleibt doch auffallend, daß sie gerade beim Brot dieser Abkürzung Raum gaben. Auch Paulus und Lukas haben beim Kelch eine eigene Wendung. Wir sind daher vollkommen berechtigt, bei der Erklärung der Einsetzungsworte zunächst den Kelch in's Auge zu fassen.

Die Worte beim Kelch lauten nun bei Paulus und Lukas: Dieß ist das N. T. in meinem Blut — was S. 63 erklärt wird durch: Dieser Wein b e d e u t e t, stellt dar den N. Bund, der durch mein Blut bestätigt ist. Als Beweis für die Erklärung des ἐστι durch bedeutet, werden folgende Gründe gegeben:

a) Da die Hebräer kein Wort für „bedeuten" haben, so gebrauchten sie dafür das verbum substantivum hajah oder ließen dasselbe auch aus. Allein

aa) hajah vertritt nie, wie das verbum substantivum in anderen Sprachen, bloß die Stelle der logischen copula, sondern bezieht sich immer mehr oder weniger auf ein reales Sein oder Werden, wie schon aus dem bekannten vajehi erhellt, aber eben darum kann es auch nie bedeuten bezeichnen. Die logische copula wird einfach durch Zusammenstellung des Prädikats mit dem Subjekt, so daß jenes in der Regel voraussteht, oder mit Hülfe des pron. 3 pers ausgedrückt. Den besten Beweis hiefür geben die in der Abhandlung angeführten Stellen des hebr. und chald. Textes, in deren keiner hajah vorkommt. Wer aber noch zweifelt, vergleiche Ewalds hebr. Sprachl. 5te Aufl. §. 272., der gewiß ganz unbefangen sagt: „Das verbum hajah wird streng genommen nur da gebraucht, wo ein verbum erfordert wird für den Begriff: „werden, sein, dasein." Entspricht also ἐστι in den Einsetzungsworten dem hajah, so haben wir die lutherische Lehre vollkommen begründet.

bb) Es gibt im Hebräischen Ausdrücke genug, um den Begriff bedeuten, darstellen auszudrücken, z. B. chavah, wovon Lev. 13, 10. 24. michja in der Bedeutung: Zeichen, Andeutung vorkommt; ferner damah und die einfache Prae-

pos. kaph und kemo, vgl. Jes. 1, 7. wo übrigens das ausgedrückte hajah sehr deutlich auf ein Werden hinweist, daher in Stellen, wo bloß die log. cop. gemeint ist, das hajah fehlt. Auch durch die Worte dsikkaron, demuth und oth könnte der Begriff ausgedrückt werden. Auf die Armuth der hebr. Sprache können sich also die Vertheidiger der Erklärung des ἐστι durch bedeuten keineswegs berufen.

b) Es gibt viele Stellen, wo sein für bedeuten gebraucht wird. Zum Beleg werden dann im Ev. Rev. eine Menge Stellen angeführt S. 36 und 61, die jedoch sehr gemischt und zum Theil gar nicht zum Beweis geeignet sind.

aa) An einigen derselben gäbe es gar keinen Sinn, wenn man: bedeutet setzte. Wer wollte z. B. in der zweimal angeführten Stelle Ps. 18, 3. übersetzen: der Herr bedeutet, stellt dar meinen Fels, meine Burg? Damit daß Gott bloß ein Bild seiner Rettung darstellte, wäre dem David nicht geholfen gewesen; nein, Gott war wirklich sein Schutz, und dieser Begriff wird dichterisch durch eine Aufzählnng von Dingen, die sicheren Schutz gewähren, auf's lebhafteste veranschaulicht. Uebrigens setzt bloß die englische Uebersetzuug das is, vermuthlich durch die andere Recens. 2 Sam. 22, 2. irregeleitet; richtiger nimmt man mit Luther alle diese nomina, wie udsi V. 2. als Appositio zu Jehovah, somit im Vokativ. Luk. 12, 1. ist Sauerteig metaphorisch gesetzt für das die Pharisäer gleichsam durchsäuernde Princip, und das war wirklich die Heuchelei. Ebenso findet Joh. 14, 1. bei Weg eine Metapher Statt, die gleich darauf erklärt wird: ich bin der, durch den man zum Vater kommt. Doch lassen sich solche Stellen vielmehr dem antiken Geist gemäß etwas anders fassen (s. unten). Wenn aber Jesus bloß den Weg bedeutete, so hätten damit die Jünger einen bloßen Schemen gehabt. 2 Petr. 1, 7. sind wasserlose Brunnen Bild von Leuten ohne Gehalt, von denen kein Heil erwartet werden konnte, und das waren ja jene Verführer wirklich. Uebrigens konnten ja ohnehin nicht die Verführer die Brunnen bedeuten, sondern umgekehrt, die Brunnen bedeuten solche Verführer. Ap. 21, 6. 22, 13. könnte man für eine Meton. abstr. por concr. = πρῶτος κ. ἔσχατος ansehen; da dieß aber in der letzten Stelle dabei steht, nimmt man es richtiger mit Bengel als emphatischen Ausdruck für: ich bin Alles in Allem. Unbegreiflich ist, wie 1 Kor. 10, 4. auch hieher gezogen werden konnte, da dort vom geistlichen Fels die Rede ist, der Christus wirklich war.

bb) Manchmal liegt bei solchen Sätzen eine Vergleichung zu Grunde. So Joh 15, 1.: Ich bin für euch dasselbe, was der rechte Weinstock seinen Reben ist. Wollte man hier bedeutet setzen, so wäre Jesus das Bild des Weinstocks, da doch umgekehrt vielmehr der Weinstock Bild Christi ist. Wir würden sagen: Ich stehe zu euch in demselben Verhältniß, wie ein vollkommener Weinstock zu seinen Reben. Aber die Alten, besonders die Orientalen, liebten eine solche Redeweise nicht und sprachen lieber in lebendigen, anschaulichen und zugleich beziehungsreichen Sätzen. Joh. 8, 14.: Ich bin das Licht der Welt, d. i. ich bin

Menschen nach ihrem Inneren d. i. dem Microcosmus das, was die Sonne der Welt (dem Macrocosmus) ist. Ps. 23, 1.: Der Herr ist mir, was ein guter Hirte seinem Schaaf. Ueberall liegt hohe Realität, nicht ein bloßes Bedeuten zu Grunde.

cc) Oft hat man einen solchen Satz aus einem vorangehenden oder sonst bekannten Ausdruck zu deuten, worauf durch den Artikel hingewiesen wird. So Joh. 6, 35. Ich bin wirklich das Lebensbrot, nämlich das, welches ich eben als vom Himmel kommend beschrieben habe, wobei allerdings eine Metapher, aber kein bedeutet statt findet. Joh. 10, 10. ich bin der gute Hirte, nämlich der, von welchem die Propheten gesprochen haben.

dd) Am scheinbarsten ist es, wenn man in der Deutung von Allegorieen, Parabeln und anderen emblematischen Darstellungen, wie sie in Träumen und Gesichten vorkommen, das sein durch bedeuten erklärt. Daher hat sich Zwinglis gesunder Verstand nur an solche Beispiele gehalten. Aber die, welche ihm in solchen Stellen seine Deutung zugeben, haben ihm mit Recht die Anwendung auf die Einsetzungsworte abgesprochen, da sie keine Erklärung einer vorangehenden Allegorie seien. Indeß erscheint auch in diesen Fällen das „ist" in seiner gewöhnlichen Bedeutung als logische copula, welche anzeigt, daß das Subject unter die Sphäre des Prädikats zu subsumiren und wie sonst theilweise, so hier völlig mit ihm identisch sei. Dieß erhellt klar aus Gal. 4, 24. Dort sagt Paulus: Die Erzählung von Sara und Hagar sei allegorisch zu fassen, d. h. es seien statt der historischen Subjekte nun die bildlichen zu setzen und die Prädikate namentlich cum grano salis auf sie anzuwenden. Da ist also wirklich die Hagar identisch mit dem alten, und die Sara mit dem neuen Bund, darum kann denn auch in demselben V. 24. am Schluß der Satz einfach convertirt und gesagt werden: das A. T. sei die Hagar. Wie könnte da vernünftiger Weise gesagt werden: Das A. T. bedeutet die Hagar, vielmehr müßte man nun dem ἐστί eine neue passive Wendung geben und sagen: das A. T. ist bedeutet durch Hagar. Aber Alles geht ganz einfach, wenn „ist" die Identität des historischen und bildlichen Subjekts anzeigt. In den Träumen Gen. 40. 41. sind die Reben, die Kühe, die Aehren gleichsam die Hieroglyphenschrift für Tage und Jahre, auf welche die jenen beigelegten Prädikate, die zum Theil selbst wieder bildlich sind, doch eigentlich und wirklich übergetragen werden sollen. Ebenso ist es bei den Gesichten in Daniel. In der Parabel, Mt. 13., ist der Same, dessen Geschichte hier beschrieben wird, wirklich nichts anders, als das Wort des Evangeliums, der Acker nichts anders, als die Welt. — Das Alles hat Ströbel in einer gediegenen Abhandlung in Rudelbachs und Guerikes luth. Zeitschrift in einem der ersten Jahrgänge auseinandergesetzt und später eine Revision und Nachträge geliefert, die mir jedoch nicht zu Gesicht kamen. Hätte der Herr Verfasser auf die neue deutsche Literatur einige Rücksicht genommen, so würde er schwerlich so zuversichtlich mit den alten Beweisen und Einwendungen aufgetreten sein.

ee) Wenn die Jünger Jesu bei seinen Worten an ein „bedeutet" gedacht

hätten, so wäre es höchst auffallend, wenn keine der vier Relationen, ob sie gleich im Ausdruck alle von einander abweichen, nicht dieß auf irgend eine Weise angedeutet hätte. Ganz nahe lag ihnen ja eine der Wendungen, die sie sonst bei den Parabeln brauchten, ὅμοιόν ἐστι, ὡμοιώθη, ἐστὶν ὡς, nichts davon zu sagen, daß ihnen noch eine Menge anderer gangbarer Wörter wie σημαίνειν, εἰκονίζειν, ἐμφαίνειν, ἐννεύειν zu Gebot stunden.

ff) Wäre ἐστί s. v. a. es bedeutet, so hätten sich Paulus und Lukas sehr unrichtig ausgedrückt, wenn sie sagen: dieser Kelch oder Wein bedeutet den N. Bund in meinem Blut, denn der Wein kann zwar ein Bild des Blutes sein, aber nicht des Bundes, der durch das Blut gestiftet ist, denn sonst müßte er Bild von Allem sein können, was durch Blut errungen wird. Wer würde es aber verstehen, wenn man sagen wollte: der Wein ist Bild des blutig errungenen Sieges? Ueberhaupt kann a zwar Bild von b sein oder es bedeuten, aber nicht auch Bild von der Folge und Wirkung von b; z. B. Grün bedeutet Hoffnung, deren Wirkung ist, den Muth zu beleben; wer kann aber sagen: Grün bedeutet erhöhter Muth? Aber wie oft läßt man in der Exegese das Unwahrscheinlichste, ja das Unmöglichste gelten, wenn nur der Grundsatz des common sense, sei es auch auf Kosten eben dieses common sense, durchgeführt wird! Ueberhaupt ist es sehr befremdlich, daß der Deutung Oekolampads, der selbst das bedeuten etwas zweifelhaft fand und den tropus lieber im Prädikat suchte, gar nicht erwähnt ist. Daß jedoch auch dieser Versuch ein irriger sei, hat Ströbel sehr gut nachgewiesen.

gg) Ein höchst befremdender Grund für die bildliche Auffassung wird S. 54 in den Gebetbüchern der spanischen und portugiesischen Juden gefunden, als welche beweisen sollen, daß beim Passa symbolische Ideen und Ausdrücke die herrschenden gewesen seien. So müßte uns etwa ein Aben Esra und Ben Maimon im 11ten und 12ten Jahrh. erst sagen, was und wie Christus an jenem heiligen, ewig denkwürdigen und einzigen Abend gesprochen habe, oder wenigstens gesprochen haben könne! Und was wären am Ende diese tiefen Maschals? ein bloßes „bedeutet," womit der Maschal zur einfachsten, gemeinsten Prosa würde. Wüßten wir auch nichts von Jesu letzten Reden, so dürften wir aus seiner sonstigen Art, die Sabbath-Paraschen und Haphtharen zu benützen, die Bengel treffend nachgewiesen, eher schließen, daß er die oben angegebenen Beziehungen des Passa zum Gegenstand seiner Reden gemacht haben werde. Allein es ist uns ja wenigstens der Kern dieser von allen Gläubigen jeder Zeit wegen ihrer göttlichen Tiefe und Einfalt bewunderten Reden im Evangelium des Johannes aufbewahrt. Diese Reden aber, welche nach der eigenen Erklärung des Heilands 16, 25. für die Jünger noch zum Theil dunkel waren, weil sie damals das volle Licht noch nicht tragen konnten V. 12., sind der platten Erklärung der Einsetzungsworte keineswegs günstig. Konnten die Jünger nach den Reden von Jesu, als dem wahrhaften Weinstock, vom Bleiben Jesu in ihnen, von der nun

bald in ihnen zu bewirkenden gläubigen Ueberzeugung, daß Jesus im Vater, sie in Jesu und er in ihnen sei, an ein bloßes Erinnerungsmahl und vollends gar an seinen Tod denken? Hielten sie doch, wie selbst der Verräther Mt. 27, 3 ff. seinen Tod nicht für möglich und hatten nach ihrem eigenen Geständniß Luk. 24, 21. ganz andere Aussichten. Konnten sie da die Einsetzungsworte für etwas anderes halten, als für einen inhaltsschweren, wenn gleich ihnen noch dunkeln Maschal, wie etwa Joh. 6., den er ihnen seiner Verheißung gemäß schon zu seiner Zeit erklären werde?

(Fortsetzung folgt.)

Universitäten und ihre Bedeutung für das öffentliche Leben.

Der Geist unseres Jahrhunderts ist in besonderem Sinne ein zersetzender und auflösender. An allen Formen, in denen das vielseitige Leben der Völker eine gewisse Consolidirung erlangt hatte und in denen es in einer bestimmten Richtung sich vorwärts bewegt, gibt es sich als ein solches kund. Schon die Jahrzehnde vor der ersten französischen Revolution sind durch den kritischen Trieb, der die bedeutendsten Köpfe beinahe alle beseelte, ausgezeichnet, das historische und traditionelle Ueberkommen in Kirche und Staat, in allen socialen Organisationen vor das Forum des individuellen Denkens zu ziehen. Nicht zufällig trägt die um jene Zeit in Deutschland herrschend werdende philosophische Schule den Namen des Kritizismus. Doch ist ein bedeutender Unterschied zwischen dem damals und dem jetzt sich bethätigenden Geist. Was zu jener Zeit Sache des Einzelnen war, ist jetzt in das Bewußtsein der großen Masse des Volkes übergegangen. Zeigte sich der kritische Sinn damals mehr befriedigt in der Operation des Denkens für sich, so drängt jetzt Alles in den verschiedenartigsten Kreisen darauf hin, die Welt der Wirklichkeit selbst umzugestalten, den ehrwürdigen Bau der alten Institutionen umzustoßen und, die Vergangenheit vergessend, Alles auf neuen Grundlagen fortführen zu wollen. Uebermüthig äußert sich diese Tiebkraft unserer Zeit freilich mehr im Zerstören als im Aufbauen. So ruft sie von selbst auf der anderen Seite ein eben so einseitiges Halten am Alten hervor und die beiden so ganz sich entgegengesetzten Richtungen des Conservativismus und das Radicalismus stehen sich schroff gegenüber; keine von beiden wird so leicht und bald das Feld räumen. Das Prinzip der Ruhe und das der Bewegung sind in keinem vermittelten Verhältniß.

Da kann es uns nicht wundern, wenn auch die Universitäten, die großen Laboratorien des öffentlichen Geistes, in diesen Conflict hineingezogen werden. Es

ist dieß zum Theil hier der Fall, und man hört manchen Wunsch, daß unsere Bildungsstätten für das öffentliche Leben und seine geistigeren Seiten besonders umgestaltet werden möchten. Viel mehr aber wird am alten Bau der europäischen Universitäten gerüttelt und das Bedürfniß vielfach gefühlt, sie selbst dem Bedürfnisse der Zeit näher zu bringen. — Gewiß, wer den Gang der Geschichte kennt, der kann die Bedeutung der Universitäten für das allgemeine Leben und für die Entwicklung der Nationalität nicht verkennen. Sie sind die Werkstätten gewesen, in denen seit Jahrhunderten die Waffen zu den großen Kämpfen der Geschichte geschmiedet wurden. In demselben Grade, in welchem die Intelligenz sich mächtiger erwies, als die Gewalt der Faust und die Schärfe des Schwertes, stieg auch die Bedeutung dieser wissenschaftlichen Anstalten für das öffentliche Leben. Die ganze Wirklichkeit des Daseins spiegelte sich in ihnen wie in idealer Totalität ab. Das Universum nach allen Seiten, die es dem erkennenden Geiste darbietet, war in der Universität reflectirt; es wurde in ihr theoretisch aufgefaßt, aber die Reaction vom Standpunkt der Theorie aus war stets eine mächtige auf die Welt der Wirklichkeit, und je höher im Zusammenhang des öffentlichen Lebens die Stellung und Bedeutung wissenschaftlicher Institutionen war, desto stärker konnten sie auf die Geschichte, auf die Zustände der Völker einwirken, anregend sowohl wie lähmend, fördernd sowohl wie hemmend. Auf Universitäten haben sich seit Jahrhunderten die Lichtstrahlen der einzelnen Zeitperioden wie in einem Focus gesammelt. Die Bildungselemente jeder Periode sind nach den vielfachen Seiten der Erkenntniß, des Gesammtwissens in ihnen wie concentrirt. Sie sind die Sammelpunkte geworden für die tieferen Gedanken des Menschen über Gott, sich selbst und die Welt um ihn. Die Gelehrsamkeit bemächtigt sich hier der Vergangenheit nach ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit; sie sucht aus ihr die Gegenwart zu begreifen und sie muß mit einer unerläßlichen Sicherheit gewisse Grundsätze aufstellen, die nach tausend Richtungen hin ihre Geltung für die unmittelbare nnd auch für die fernere Zukunft gewinnen. So ist die Wirkung dieser großartigen Treibhäuser der Bildung auf Leben und Zustände der Völker unberechenbar.

Es möchte scheinen, wir schlagen die geschichtliche Bedeutung der Universitäten zu hoch an. Aber die Geschichte selbst mag dafür Zeugniß geben. Welch' eine Herrschaft hat der „verdammte Heide Aristoteles," wie Luther ihn in ehrlichem Grimme nennt, im Mittelalter ausgeübt! wie hat er die ganze Denkweise von Jahrhunderten beherrscht! Und doch war er es nicht einmal selbst, sondern ein Schattenbild seines Geistes, welches arabische Professoren aus dem Grabe beschworen hatten, von welchen es auf die Universitäten des romanischen und germanischen Abendlandes herüberwanderte und in allen Studirstuben und Klosterzellen und in allen denkenden Köpfen spuckte. Die Universitäten waren die rechte Heimath der scholastischen Denkweise in der Theologie; sie wurden die Werkstätten für die wissenschaftliche Ausbildung der verschiedenen Gebiete des Rechts; sie halfen dem kanonischen und dem römischen Rechte zu seiner im-

mer steigenden Bedeutung im Mittelalter, und das Rechtsgefühl und die Rechtsverhältnisse der germanischen Völker wurden durch ihren Einfluß mehr und mehr umgestaltet. Und als im 14ten und 15ten Jahrhundert die Gelehrten Griechenlands auf die Lehrstühle der italienischen Universitäten traten, so wurden die klassischen Schätze der antiken Bildung aus dem Schutt hervorgezogen und der Geist einer neuen Zeit fing an seine Schwingen zu entfalten. War vorher das lebendige Wort des Vortrags begeisternd für die Schüler gewesen und wird es stets von gewaltigem Einfluß bleiben, so kam damals noch die unendliche Vervielfältigung wissenschaftlicher Gedanken durch die neue Kunst des Bücherdrucks hinzu und mit der Bedeutung der Wissenschaft für ausgedehntere Kreise wuchs auch die Bedeutung und der Einfluß der Universitäten. Was haben Universitäten wie Wittenberg und Basel und Genf in der Zeit der Reformation geleistet! Als tausende von lernbegierigen Jünglingen aus fernen Landen kamen, um zu den Füßen des Dr. Martinus und des Magister Philippus zu sitzen, da konnte man die Wirkung öffentlicher Lehrstühle und des Universitätslebens mit Händen greifen. So sind denn auch seither die europäischen Universitäten die Heimath der größten Denker und der umfassendsten Gelehrsamkeit in allen Fächern des Wissens geworden. Man braucht mit besonderer Beziehung auf Deutschland nur an die Namen eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel zu erinnern, um die Macht der Universität gegenüber der Richtung des Denkens aller Gebildeten zu erkennen. Und wie mächtig erscheint in unseren Tagen die Wirkung, welche der große Chemiker Liebig auf ein weites, unmittelbar praktisches Gebiet von seinem Lehrstuhl zu Gießen ausübt!

Bei dieser geschichtlich erwiesenen Bedeutung der Universitäten läßt sich voraus erwarten, daß vielerlei Kräfte zur Erzielung eines so bedeutenden Resultats sich stets in Bewegung setzen. Reden wir nicht von äußeren Hülfsmitteln, von fürstlichen Privilegien, von staatlichen Rechten, von großartigen Unterstützungen, von zu ertheilenden Ehrentiteln. Das sind Dinge, die kommen erst hernach. Auch ganze Prachtbauten für Bibliotheken und reiche Schätze der Gelehrsamkeit machen an sich noch keinen Gelehrten. Alle diese Dinge kommen erst, wenn das Ansehen öffentlicher, universeller Lehranstalten erkannt ist; dann ergeben sie sich mit Nothwendigkeit als Folge und sind zugleich Mittel für die Zukunft. Nicht der Zufall, nicht der zufällige Einfall irgend eines oder mehrerer klugen Köpfe hat Universitäten geschaffen. Eine so großartige Erscheinung ist nur aus ihrer inneren nothwendigen Verbindung mit der Weltgeschichte selbst zu erklären. Sie stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Zeit und mit der Nationalität. Das Bedürfniß eines klaren Bewußtseins über die das öffentliche Leben leitenden und beherrschenden Mächte hat sie geschaffen. Bei der strengen Auseinanderhaltung von Kirche und Staat, von Uebernatürlichem und Natürlichem, welche das Mittelalter durchdringt in allen seinen praktischen Beziehungen, wollte man des Besitzstandes auf den entgegengesetzten Seiten sich klar versichern; die verwickelte Organisation der Verhältnisse forderte eine spe-

cielle Ausbildung für die, welche lenkend und leitend zu wirken hatten, und die vom Morgenlande ausgehende Anregung der Naturwissenschaften gab auch der Heilkunde bald ihr akademisches Bürgerrecht. Waren einzelne Facultäten anfangs mehr an diesem, andere mehr an anderen Orten im Rufe großer Bedeutung, so konnte durch eine Verbindung der speciellen Wissenschaften und ihrer Lehrstühle zu einer universitas literarum artiumque liberalium vielfacher Vortheil, eine großartige Thätigkeit, ein um so stärkerer Einfluß, eine erhöhte Anregung wissenschaftlichen Sinnes erzielt werden. Aber freilich der bedeutendste Factor für die Entwicklung des Universitätswesens war der innere Trieb, der die Tausende in die Hörsäle der großen Lehrer führte. Wohl reden wir von der Finsterniß des Mittelalters. Aber oft erscheint uns dunkel, was unserem schärferen Erkennen sich entzogen hat, und finster ist uns natürlich der Raum, in welchem wir nicht zu sehen vermögen und uns also auch nicht zurechtfinden. Aber vergessen wir nicht, daß es eine Sehnsucht nach dem Lichte war, welche um einen Abailard und Thomas die Schaaren ihrer Schüler versammelte, daß nicht ein äußerer Vortheil, sondern die Liebe zur Wahrheit Viele dem irdischen Beruf und den weltlichen Sorgen entzog und eine Begeisterung für das Mysterium des Glaubens ihre Gedanken von der sichtbaren zur unsichtbaren Welt emporhob. Diese ideale Richtung des Mittelalters, die mit den Bezeichnungen Schwärmerei und Fanatismus nur einseitig aufgefaßt und beurtheilt, aber nicht verstanden ist, ist es vor Allem, welche den großartigen Bildungsanstalten der alten Welt ihr Dasein gegeben hat, und so tief ist ihre Existenz mit der Gesammtgeschichte der neueren Zeit verwachsen, daß die mächtigsten Stürme, welche Throne stürzten und den Bau der menschlichen Gesellschaft aus seinen Fugen zu heben drohten, auch an ihren Fundamenten rütteln, aber sie nicht wesentlich umzugestalten vermochten. Das Reich der Wissenschaft hat sich an ihnen gleichsam Burgen erbaut, von denen emsige Späher wie von hoher Warte aus forschende Blicke in die ewig stille Ruhe des Himmels dort oben und in das vielbewegte Treiben der weiten Welt unter ihnen geworfen haben.

Wie aber die Universitäten aus einem allgemeinen Bedürfniß hervorgingen, so war es dagegen die Macht der Individualität, wodurch sie getragen und in frischer Kraft erhalten wurden. Kaum kann die Individualität irgendwo eine solche Rolle spielen, einen so nachhaltigen Einfluß ausüben, wie auf den Lehrstühlen der Hochschulen. Bedeutende Persönlichkeiten waren auch der magnetische Punkt, der den Anfang dieser Bildungsanstalten bildete. Um Lehrer, die begeisternd auf eine wißbegierige Jugend einwirken konnten, sammelten sich Schaaren von Schülern und bei der Gemeinsamkeit des Lateins, als der allgemeinen Bildungssprache, bei der Einheit der Kirche nach Lehre und Praxis über die Länder hin, war es natürlich, daß einzelne wenige Punkte ein ganz überwiegendes Gewicht erhielten, und auch die Päpste waren froh, große Universitäten wenn nicht zur Zustimmung, so doch zum Schweigen bringen zu können. Aber der große Ruf solcher Punkte, in denen sich alle Lichtstrahlen der Zeit

zu sammeln schienen, ruhte doch ganz auf der individuellen Wirkung großer Lehrer. Ihnen war da aller Anlaß gegeben, auf die Wissenschaft und nur auf sie alle Kraft zu verwenden; sie konnten am System der Gedanken die Schöferkraft des Genies erproben und hiezu kam der unendliche Reiz, was sie vom Baum der Erkenntniß pflückten, sogleich frisch in den Schooß der Schüler niederzulegen; mit dem unmittelbaren Organ des Geistes, mit der lebendigen Rede wußten sie Begeisterung zu wecken und Tausende trugen weiter in alle Himmelsgegenden hin, was sie von Saamenkörnern der Wahrheit bei der Alma mater gewonnen hatten. Und das hat sich, wo vielseitiges Wissen auf Universitäten einen sicheren Heerd fand, nicht verändert. Die Geschichte Deutschlands in den letzten hundert Jahren ist Beleg dafür. Die frische Anregung, welche vom mündlichen Vortrag ausgeht und Lehrer und Schüler in unmittelbare, lebendige Beziehung zu einander setzt, ist unendlich wirksamer, als der unpersönliche Verkehr durch das prosaische Mittel des Druckes und Buchhandels. Weder Kant noch Fichte, noch Schleiermacher, noch Hegel hätten eine so nachhaltige Wirkung auf die deutsche Welt und ihre hohen und niederen Regionen ausgeübt, wäre nicht durch ihren mündlichen Lehrvortrag der erste, anregende Anstoß gegeben worden.

Neben der Persönlichkeit und der Gewalt individueller Anlagen steht aber für die große geschichtliche Bedeutung der Hochschulen auch die charakteristische Eigenthümlichkeit der Jugend, an deren Bildung der Lehrer sich bethätigt. Die Jugend ist an sich reizbar und empfänglich. Bei allem Drang nach eigener That ist sie doch in ihrem Denken durchschnittlich unselbstständig. Und natürlich; denn die wahre Selbstständigkeit bildet sich eben im Kampf mit der Welt und dem Leben selbst und sie ist auch kein Stehen auf dem eigenen Selbst, sondern ein Feststehen mitten in der Beweglichkeit des Ich und der Welt auf Etwas, was jenseits von beiden liegt. Da ist nun der Einfluß des Lehrers ein wahrhaft unbegrenzter. Der Jugend Begeisterung ist begeisternd für ihn, und seine Gedankenwege sind der Pfad, wo sie ihm vertrauensvoll folgt in Höhen und Tiefen. Die Welt der Wirklichkeit kennt sie noch nicht. Aber der Lehrer hält ihr sein Bild von ihr vor und auch das Bild der idealen Welt, wie er sie sich denkt, und auch der Irrthum kommt als täuschend gearbeitete Falschmünze der Wahrheit vom Katheder, so daß Jahre dahingehen und Geschlechter in's Grab sinken können, ehe die Vergoldung des unedlen Metalles sich gänzlich verloren hat. Es ist nicht „ein Schwören nur auf Worte," oder ein „getrost nach Hause Tragen dessen, was man schwarz auf weiß besitzt," sondern es ist das innere Vertrauen auf die vernommene Wahrheit, die der Schüler vor seinen Augen wie werden und entstehen sah und die er scheinbar so unbefangen und vorurtheilsfrei in sich aufnahm. Und wie sollte er nicht mit einem heiligen Gefühle der Dankbarkeit an dem hängen, der den Juwel seiner Seele schleift, ihn aus den Nebelschichten chaotischer Verworrenheit seiner Begriffe in die lichte Höhe eines Ueberblicks des Ganzen und

in die Erkenntniß des Zusammenhangs des Einzelnen eingeführt, ihm ein Capital auf den ganzen Lebensweg mitgegeben und ihn zum Bürger in der auserwählten Gemeinde der Wissenden gemacht hat? So greift denn der Einfluß eines Lehrers eben durch seine Schule, durch die Zahl der für den ferneren öffentlichen Beruf von ihm Gebildeten in die Weite und in die Ferne hinaus. Das Wort, das im Hörsaal der Hochschulen fällt und eindringt, es wirkt nach Jahrzehnden noch auf tausend Kanzeln, in den Gerichtshöfen und in Gefängnißzellen, an zahllosen Krankenbetten; es dringt durch in die ernstesten Verhältnisse des Lebens und es ist der Saame, aus dem die werdende Geschichte der Zukunft in jedem Zeitalter sich bildet. Die Jahre der Bildung, geweiht dem wissenschaftlichen Studium, bestimmen in hohem Grade die ganze Weltanschauung des Einzelnen; haben sie ihm eine tiefere, geistigere Anregung gegeben, dann werden sie nicht des Studiums Ende, sondern nur seinen Anfang bilden und wer in der Bereicherung des inneren geistigen Menschen eben eine der herrlichsten Seiten eines mehr geistigen Berufes zu erkennen vermag, der wird weder als Pfarrer, noch als Arzt, noch als Rechtsgelehrter und Staatsdiener seinem Beruf mit handwerksmäßigem Schlendrian nachkommen, sondern er wird sammeln und sich frisch zu erhalten suchen, damit nicht beinahe jeder Tag das Zeugniß seiner Schande wiederhole.

Endlich aber ergibt sich die große geschichtliche Bedeutung der Universitäten aus der Stellung, welche sie als ein rechtliches Ganzes gegenüber dem öffentlichen Leben einnehmen. Sie bilden einen Staat im Staat; oder es führen doch beinahe alle Wege aus den niedrigeren in die höheren Regionen des öffentlichen Wesens durch die Thore und Ehrenpforten der Hochschule. Die stolzen Privilegien der Facultäten und der Universitas ergaben sich aus der Natur der Sache. Das Collegium der Lehrer hielt die Schlüssel zu allen ferneren Wegen der Ehre und Auszeichnung in der gestrengen Hand, und hatte Titel zu vertheilen, welche bald wie ein unfehlbares Zaubermittel in der weiten Welt wirkten. Und diese Corporationsrechte wurden gerne bestätigt von der obersten Gewalt in Kirche und Staat; denn Papst und Kaiser hofften ihre eigenen Rechte dadurch zu wahren, und wenn berühmte Lehrer um ihre Lehrstühle eine Fülle von Schülern versammelten und der Ruf der Anstalt durch die Länder getragen wurde, so war dadurch dem Stolze der Fürsten oft nicht weniger als ihrer Kasse geschmeichelt. War auch einmal die Nothwendigkeit solcher großartigen Bildungsanstalten erkannt, so sahen weise Fürsten und Staatsmänner es für eine heilige Pflicht an, dieselben nach Kräften zu vermehren und sie so reich als möglich auszustatten, damit sie als wahre Lichtpunkte weithin glänzen möchten. — Jene Rechte der Universitätslehrer aber, nach denen sie Zeugnisse der Befähigung zu öffentlichen Aemtern ausstellten oder eine bedeutende gewichtige Instanz und einen Appellationshof bilden und Ehrentitel vertheilen konnten, treten doch, so wichtig sie waren und noch sind, in den Hintergrund gegenüber dem großen Rechte, rein der Wissenschaft, dem Studium fern von sonstigen Berufssorgen

leben zu können. Damit sagen wir nicht, daß der akademische Lehrer keine Sorgen habe, nein, seine Lehrersorgen, wenn er ein gewissenhafter Mann ist, sind fürwahr an sich groß genug, und das Gebiet, in dem er zu Hause sein soll, unermeßlich. Auch ist sein Recht nicht dieß, daß er um jede sonstige Rücksicht unbekümmert nur lehren solle, was ihm gerade Wahrheit zu sein scheint, möge die Wirkung seiner Worte noch so bedenklich sein für die gegebenen, bestehenden Grundsätze und Verhältnisse. Nein; denn um das Bestehende zu erhalten und es nach Maaßgabe der Verhältnisse ohne Störung öffentlicher Ruhe und Ordnung zu bessern, dazu wurden Universitäten gegründet. Aber das ist leicht einzusehen, daß in jedes besondere Recht der wissenschaftlichen Forschung ein Recht großer Freiheit eingeschlossen war, wenn der Lehrer nicht nur als eine Sprachmaschine traditioneller Ansichten gelten sollte. Eine gewisse Lehrfreiheit mußte also immerhin gestattet sein und zu bestimmen, wo ihre Grenzen sein sollen, das war wirklich unmöglich. Daher eben sind Universitäten von solchem Gewicht in der Entwicklung der neueren Geschichte geworden. Zwischen ihnen und den historischen Verhältnissen, zwischen den neuen Gedanken und den alten Formen ist wieder und wieder eine Spannung und ein Kampf entstanden und eben dadurch sind sie ein so bedeutungsvolles Moment in der Fortbewegung des Geistes in den letzten fünf Jahrhunderten geworden.

(Schluß folgt.)

Toleranz.

Wahre Toleranz ist wohl zu unterscheiden von jenem farblosen Indifferentismus, der sich so oft dafür ausgibt, aber bloß deren Zerrbild ist, wie die Zügellosigkeit eine Carricatur der Freiheit. Aechte Toleranz ist das edle Product der Vernunft und neueren Civilisation. Sie entsteht nicht aus einer Geringschätzung der Wahrheit, die man besitzt, sondern aus dem erweiterten Bewußtsein der noch überall mit dem Irrthum kämpfenden Wahrheit; nicht aus Sorglosigkeit um die Seelen anderer Menschen, sondern aus der erweiterten Sympathie mit seiner Schwachheit und seiner Stärke, mit seinen Versuchungen und Siegeskräften, mit seinen Licht- und Schattenseiten. Sie wächst mit den Fortschritten und der Erkenntniß unserer selbst und Anderer, mit dem Zuwachs unserer Einsicht in die verschiedenen Beweggründe der Handlungen, in die verschiedenen Denkarten und Standpunkte. Sie dehnt sich aus in dem Maaße, in welchem wir immer weniger Gutes bei uns selbst und immer weniger Böses bei Anderen voraussetzen. Sie ist das Kind der Geduld und der Hoffnung, und Geduld und Hoffnung sind der gute Genius unserer Zeit.

Meditationen.

No. 6.

Christus der Gekreuzigte.

1 Kor. 2, 2: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten.

Als der große Heidenapostel nach der reichen und gebildeten Handelsstadt Korinth kam, wollte er nichts wissen und lehren, als Jesum Christum den Gekreuzigten, der den werkgerechten Juden ein Aergerniß, den weisheitsstolzen Griechen eine Thorheit war, und doch beide zu Schanden machte. In diesen drei Worten: „Christus der Gekreuzigte" war die ganze Weisheit und der ganze Reichthum des Paulus beschlossen, den er nicht für alle Schätze der Erde vertauscht hätte. Mit dieser Predigt hat er, obwohl äußerlich in Knechtsgestalt einhergehend, von der Welt verachtet und verspottet, doch weit mehr gewirkt, als die gebildetsten Philosophen und Künstler Griechenlands und als die mächtigsten Kriegshelden und Staatsmänner Roms. Diese Predigt und die darauf gegründete christliche Kirche hat alle Weisheitssysteme und Weltreiche überdauert und ist noch jetzt die unerschöpfliche Quelle des Heils und Lebens für Tausende und Millionen. Am Kreuze des Gottessohnes und Weltheilandes lernen wir die allerwichtigsten Lectionen über uns selbst, über Gott und die Vereinigung mit Ihm. Dort wird uns die Tiefe unserer Sünde und Schuld, aber auch die Tiefe der göttlichen Liebe und Gnade thatsächlich, eben darum deutlicher und gewaltiger verkündigt und eingeschärft, als durch die ausführlichsten und scharfsinnigsten Beweise geschehen könnte. Was keine Macht der Philosophie oder der Beredtsamkeit zu Stande bringt, das vermag Christus der Gekreuzigte, nämlich die Tilgung der Schuld, die Versöhnung und Umwandlung des Sünders. Ein Blick auf's Kreuz wirft unseren natürlichen Stolz in den Staub, ertödtet die Selbstgerechtigkeit in ihrer Wurzel, bringt Ruhe in die bewegte Brust, läutert die Leidenschaften, überwindet die Versuchungen zur Sünde, jagt den Satan sammt seinem Heere in die Flucht, schmelzt das Eis der Selbstsucht und erfüllt das Herz mit Demuth, Liebe und Dankbarkeit. Das Kreuz ist die sichere Zufluchtsstätte aller Mühseligen und Beladenen; unter dem Kreuze sprudelt der Born der Sündenvergebung; um das Kreuz herum blühen die Friedensblumen für alle bekümmerten, zerknirschten und zerschlagenen Gewissen; aus dem Kreuze quillt der Balsamsaft für die blutenden Wunden der Seele; am Kreuze glänzt das Siegel des unendlichen Erbarmens, der Kindschaft Gottes und der Erbschaft des ewigen Lebens; über dem Kreuze sind

geöffnet die Pforten der himmlischen Gottesstadt. Was ist alle Weisheit und Wissenschaft der Erde werth, verglichen mit dieser praktischen, sündentilgenden, lebengebenden, rechtfertigenden und seligmachenden Weisheit von Christo dem Gekreuzigten? Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner unsterblichen Seele, die nur durch das Kreuz versöhnt und erlöst werden kann? „Wenn ich nur Jesum recht kenne und weiß, Hab' ich der Weisheit vollkommensten Preis."

Darum will ich dem bewährten Beispiele des Paulus folgen und, allen Eitelkeiten der Welt entsagend, nichts wissen, als Christum den Gekreuzigten, und alles andere Wissen Ihm unterordnen und dienstbar machen. Ihn, den Gekreuzigten, der zugleich der Auferstandene und ewig Lebende ist, will ich meinem Gemüthe einprägen als den köstlichsten Schatz. Er soll mein Denken, Fühlen, Wollen, Reden und Handeln beherrschen, heiligen und verklären, mich in Tagen des Glücks und der Freude in der Demuth und Selbstverläugnung üben, in den Nächten des Leidens und der Trübsal mit Trost und Hoffnung erquicken, im letzten Todeskampfe das sanfte Ruhekissen für mein Gewissen und in der seligen Ewigkeit der Gegenstand meines ewigen Lobgesangs sein.

Der am Kreuz ist meine Liebe,
Und sonst nichts auf dieser Welt.
O, daß Er's doch ewig bliebe,
Der mir jetzt so wohl gefällt!

Correspondenz aus Norddeutschland.

(Schluß.)

Jetzt macht besonders ein Gesetz viel Aufsehen, nämlich über die Provinziallandtage. Damit hat es folgende Bewandtniß. Als die Verfassung revidirt werden sollte, machte das Ministerium den Vorschlag, die erste Kammer, welche jetzt aus gewählten Männern nach einem höheren Census besteht, und keine Diäten empfängt, nach Art einer Pärie einzurichten, und den größten Theil derselben aus etlichen vom König ernannten ehemaligen Standesherren bestehen zu lassen. Ich kann diese Bestimmung nur loben, weil dadurch der höhere Adel, der nicht ohne Einfluß und Macht ist, Gelegenheit bekommt, die ihm zustehende politische Bedeutung auch wirklich auf gesetzmäßige Weise geltend zu machen. Die zweite Kammer ging nur ungerne darauf ein, weil man von einer solchen Adelskammer Nachtheile für die Volksfreiheit fürchtete, und man traf endlich das ge-

genseitige Abkommen, daß die erste Kammer in ihrer bisherigen Zusammensetzung noch bis zum August 1852 bleiben solle, inzwischen aber einige wichtige Gesetze, namentlich das über die Provinziallandtage vorher vom Ministerium eingebracht und discutirt werden sollten, damit die neue Pärskammer nicht auf diese organischen Gesetze ihren nachtheiligen Einfluß ausüben könne. Dieß ward ausgeführt. Das neue Gesetz über die Provinziallandtage ward gegeben, discutirt und als Gesetz publicirt. Bei der Ausführung zeigen sich aber so große Schwierigkeiten, daß das Gesetz in vielen Fällen ganz unbrauchbar erscheint, auch erheben sich die großen Grundbesitzer, und klagen über Beeinträchtigung ihres Einflusses. Das Gesetz ist in der That eines der schlechtesten, was wohl je gemacht worden ist, und man begreift nicht, wie das Ministerium ein solches Gesetz hat hervorbringen können. Die Kammern haben es zwar, so gut es gehen wollte, corrigirt, aber die Grundlage war verfehlt. Statt nun auf Grund der hervorgetretenen Mängel Abänderungen oder ein neues Gesetz vorzuschlagen, beruft das Ministerium die längst aufgehobenen ehemal. Provinziallandtage, legt diesen das Gesetz vor und verlangt ihre Gutachten. Diese beeilen sich natürlich solche Aenderungen vorzubringen, welche die Uebel der alten Provinziallandtage, wo nur Rittergutsbesitzer vertreten waren (Dörfer und Städte waren stets in der Minderzahl, so daß sie nie etwas durchsetzen konnten), auf die neuen übertragen. Das Ministerium adoptirt diese Veränderungen, und legt nun den Kammern ein neues Gesetz vor, worin bloß einige ganz allgemeine Grundzüge über die Provinziallandtage enthalten, übrigens nach ebenso abstrakten Schematismen, wie jenes erste Gesetz, und behauptet, die weitere Ausführung der Grundzüge sei eine Sache der Administration, und gehe die Kammern gar nichts an. Und dabei läßt es die wichtige Frage, ob die alten Provinziallandtage noch zu Recht bestehen oder nicht, ganz in suspenso. So steht die Sache jetzt, und es ist mit Gewißheit vorauszusehen, daß diese Frage in dieser Kammersitzung noch unerledigt bleiben wird, dann kommt sie an die neue Kammer und in dieser sitzen die Pärs, die wohl mit dem Landadel gemeinschaftliche Sache machen werden.

Die Entrüstung über dieses Verfahren ist allgemein und hat zuerst Anlaß gegeben, daß eine Anzahl von angesehenen Männern, Bethman-Hollweg, Nitzsch und Andere an der Spitze, öffentlich dagegen aufgetreten sind, und so den Kern einer Recht und Sittlichkeit auch im Staatsleben fordernden Opposition gebildet haben. Noch ist diese Partei klein, und es hängt von ihr ab, ob sie zu größerem Einfluß gedeihen wird. Zu wünschen wäre es sehr, denn nur auf diesem Wege des strengen Festhaltens an sittlichen Grundsätzen kann der Staat von dem drohenden Verderben gerettet werden. Diese neu entstandene Partei hat auch den Versuch gemacht, ein eigenes conservatives Blatt zu gründen, und so den Beweis gegeben, daß es möglich ist, auch bei dem gegenwärtigen Preßdruck eine unabhängige Zeitung zu schreiben; denn wir haben zwar die Preßfreiheit in einem Artikel der Verfassung gesichert, aber die Regierung legt denselben dahin aus, daß es ihr freisteht, jeder mißliebigen Zeitung den Postdebit zu entziehen oder dem Buchdrucker die Concession zu nehmen oder sie ganz zu unterdrücken. Die Folge ist denn auch, daß es jetzt in der gesammten deutschen Presse kaum ein einziges Blatt gibt, welches eine freie unabhängige Meinung äußert, dagegen wuchert eine Unzahl sogenannter conservativer Regierungsorgane, die in feiler Gesinnung auch für das Schlechteste eine schöne Schminke zu ersinnen mit einander wetteifern.

* * *

Die centralisirende Büreaukratie ist jetzt das eigentliche Lebensprincip des preußischen Staats. Schon früher war ihre Macht groß, sie ist aber jetzt in ungemeßnem Grade gewachsen und droht unser ganzes bürgerliches Leben in eine todte Maschine mit unzählbarem Räderwerk umzuschaffen. Der geringe Rest städtischer Bürgerfreiheit, den wir bisher genossen, wird immer mehr geschmälert. Das Ministerium Manteuffel neigt sich daher auch weit mehr zur Büreaukratie, oder vielmehr es wird unvermerkt dahin getrieben. Der Schein, als ob es mit einer streng eingeschulten und durch strenge Disciplinargesetze gezügelten Büreaukratie sich am leichtesten und bequemsten regieren lasse, ist gar zu verführerisch.

So ist der Geist der Regierung im Ganzen. Wie sich von da aus die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten gestaltet, läßt sich leicht abnehmen. Von einer Selbstständigkeit der Verwaltung der Kirche ist jeder Gedanke fern; eine selbstständige Kirche paßt so wenig in den centralisirten Büreaustaat, wie er in dem Napoleons eine Stelle fand. Zwar ist auch diese in der Verfassung garantirt, aber der Minister des Kultus erklärte in der Kammer, dieser Paragraph brauche nicht ausgeführt zu werden, denn die Kirche sei schon selbstständig. Von seinem Standpunkt hat er vollkommen Recht, ja sie ist es eigentlich schon zu sehr. Daher werden denn die geringen Anfänge zu einer selbstständigen Stellung der Kirche, die unter dem Ministerium Eichhorn unter dem heftigsten Widerspruch der damaligen Büreaukratie gemacht wurden, möglichst wieder beseitigt; die Konsistorien hatten eigene Präsidenten, und jetzt sind ihnen diese genommen und den Oberpräsidenten der Provinz die Geschäfte übertragen. Früher wurden Synoden gehalten, jetzt wagt Niemand daran nur zu denken, es ist das als ein ganz demokratisch revolutionärer Gedanke verpönt. Zwar haben wir einen Oberkirchenrath, aber dessen Wirksamkeit ist möglichst auf Null reducirt; so trefflich er sich auch bisher gezeigt hat, so kann man es ihm doch nicht verzeihen, daß er eine Gemeindekirchenordnung vorgelegt hat, die, wie man jetzt zum Erschrecken erkennt, auf ganz demokratischer Grundlage ruht. Daher kommt es denn, daß man dieser Behörde die so nothwendige Vermehrung ihrer Arbeitskräfte beharrlich verweigert, und da demzufolge sie nicht im Stande ist, alle ihr zukommenden Sachen zu erledigen oder gründlich zu bescheiden, so hofft man sie dadurch moralisch zu untergraben und sie darauf, als einen unnützen Zierrath in der Maschinerie des Staatskirchenthums zu beseitigen.

So sind unsere Zustände. Urtheilen Sie selbst, ob es Einem darin möglich ist, Berichte zu erstatten, ohne auf wunde Stellen zu treffen, die man nicht nennen darf. Ich wünschte sehr, ich täuschte mich, aber mir erscheint die Zukunft in einem sehr trüben Lichte. Denn wie schlimm es auch bei uns aussehe, so gibt es doch viele Punkte in Deutschland, die noch Traurigeres zu berichten haben. Vor allen Dingen Kurhessen. Die Berichte von dorther sind herzbrechend und zu einer Abhülfe keine, auch nicht die entfernteste Aussicht da. Der beste und glücklichste Staat scheint jetzt Württemberg zu sein. Auch in kirchlicher Beziehung herrscht dort reges Leben, und die Regierung ist bemüht mit Besonnenheit und Klarheit die alten Zustände durch neuere bessere zu ersetzen. . . .

* * *